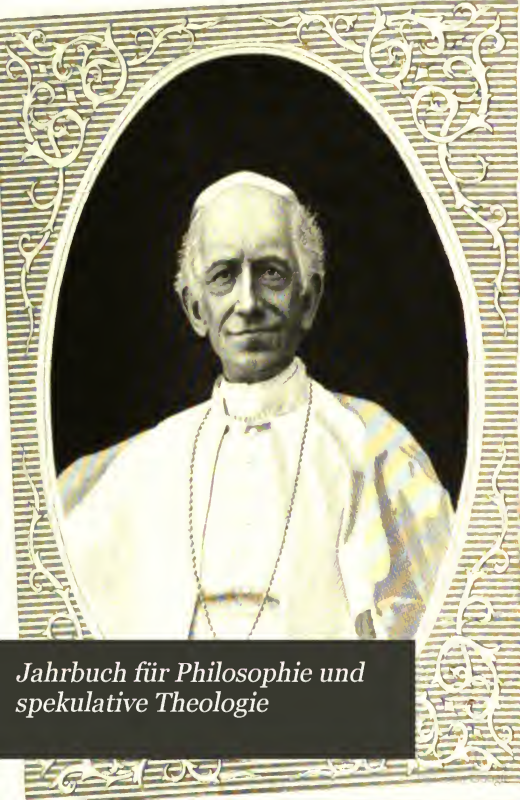
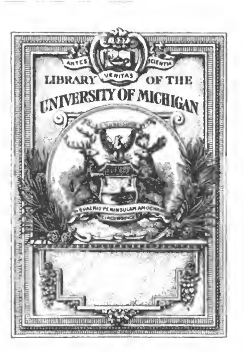

Jahrbuch für Philosophie und
spekulative Theologie


ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Jahrbuch

für

Philosophie und speculative Theologie.



Leo PP. XIII.

E

LOGIE

IRTEN

R.

STER.

AND SCHÖNINGH.



JAHRBUCH

FÜR

PHILOSOPHIE

UND

SPEKULATIVE THEOLOGIE

HERAUSGEGEBEN

UNTER

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

VON

PROF. DR. ERNST COMMER.

I. JAHRGANG.



PADERBORN UND MÜNSTER.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1887.

Inhalt des ersten Jahrganges.



DIE MYSTISCHE PHILOSOPHIE DES BUDDHISMUS

UND DIE BEZÜGLICHEN PUBLIKATIONEN AUS ESOTERISCHEN KREISEN.

Von Dr. HERMAN SCHELL.

Das wichtige Mittel der methodischen Vergleichung zur Unterscheidung des Gemeinsamen und Eigentümlichen, des Ursprünglichen und Spätern, des Fortschritts und der Entartung, des geistigen Gedankens und seiner sinnlichen Umhüllung wird in neuester Zeit mit unvergleichlichem Eifer auf dem Gebiet der vergleichenden Religionsforschung zur Anwendung gebracht. Es bedarf allerdings unermüdlicher philologischer Thätigkeit, um die autoritativen Quellen der grofsen Religionen nach ihrem relativen und absoluten Wert zu bestimmen und dem Studium zugänglich zu machen: eine kanonische Litteratur, die alle Schwierigkeiten vereinigt, welche Fremdartigkeit des Gedankens und seines Ausdrucks, Naivität und Reflexion, Inhalt und Umfang erzeugen; welche hinwiederum der treueste, ich möchte sagen, der himmlische Wiederhall jenes Denkens und Strebens ist, in welchem sich die Geisteskraft der Kulturvölker in ihrer ganzen Eigenart und Fülle ausgestaltet hat. Man nehme hinzu das Studium der Veränderungen, welche der religiöse Volksgeist wie die wissenschaftliche Theologie in den positiven Überlieferungen hervorgerufen haben, und es begreift sich leicht, dafs Teilung der Arbeit, wenn irgendwo, auf dem Gebiete der vergleichenden

Religionsforschung vonnöten ist. Die Arbeitsteilung mufs sich naturgemäfs auf die Scheidung des empirischen und spekulativen, oder des philologischen und philosophischen Anteils beziehen; denn es dürfte kaum einem Forscher möglich sein, eine solche linguistische Gelehrsamkeit mit philosophisch-theologischer Schulung zu vereinigen, dafs er sowohl als vergleichender Philologe wie als vergleichender Theologe den notwendigen Ansprüchen der Religionen gerecht zu werden vermöchte.

Auch wenn die Vergleichung der Religionen blofs in archäologischer Tendenz arbeitete, nicht vor allem, um ihren reichen Beitrag zur Aufhellung der religiösen Wahrheit zu liefern, bedarf der Religionsforscher einer exakten und objektiven Kenntnis der fremden, nicht minder aber der eigenen Religion, der christlichen Offenbarung, und in ihrem Umfang insbesondere des Katholizismus. Man hielt engherzige Befangenheit so gern für eine Mitgift der orthodoxen Theologie, dafs man unvermerkt die ungerechtesten Vorurteile gegen Christentum und Kirche als selbstverständliche Wahrheiten in die vergleichende Religionsbetrachtung einführte, ohne ein ernstes Studium des Katholizismus insbesondere für notwendig zu erachten. Dem Mangel theologischer Studien mag es zuzuschreiben sein, wenn sich sogar bahnbrechende Forscher von oberflächlichen Vorurteilen gegen das Christentum ihrer eigenen Konfession, noch mehr aber gegen die katholische Kirche, in ihrem Urteil behorrschen und irreleiten liefsen.

Es wäre ein grofses Hindernis für den Erfolg der besten neuern Autoren auf dem Felde der vergleichenden Religionsforschung, wenn insbesondere katholische Theologen denselben in ihrer Berichterstattung über die religiösen Ideen und Riten Indiens nur so viel Vertrauen schenken könnten, als sie durch ihr Verständnis der katholischen Kirchen- und Volksreligion verdienen. Der Wille, objektiv zu urteilen, befreit den Geist des Forschers nicht ohne weiteres von Vorurteilen, zumal auf dem religiösen Gebiete, auf welchem die persönliche Lebensentwicklung und das höchste Interesse mit den abstrakten Problemen verschlungen sind. Derartige Erwägungen wurden auch wachgerufen bei der

Lektüre des Werkes von Sinnett: Die esoterische Lehre oder Geheimbuddhismus, (Übersetzung aus dem Englischen. Leipzig 1884.) — welches Anlafs und Gegenstand zu dieser vorzüglich in spekulativem Interesse unternommenen Studie geboten hat. Es soll hingegen auch nicht verschwiegen werden, dafs vorliegendes System der mystischen Philosophie des Buddhismus durch die strenge Konsequenz, mit welcher es den monistischen Entwicklungsgedanken insbesondere auf dem geistigen Lebensgebiet durchführt, und durch den ruhigen Ernst, mit welchem es an die ewigen Probleme der Wissenschaft und Religion herantritt, hohe Bewunderung und sorgfältige Würdigung verdient.

Die Veröffentlichung der buddhistischen Geheimwissenschaft ging von der theosophischen Gesellschaft aus, welche 1875 von ‚Geheimlehrern' gegründet wurde, um in Fühlung mit der europäischen Welt zu treten. Ihr Organ: ‚The Theosophist' erschien zuerst monatlich in Bombay, dann in Madras, dessen wichtigste Publikationen aus der Feder Sinnetts stammten und von ihm in der oben erwähnten Schrift systematisch verbunden wurden. Es entstanden Zweiggesellschaften in England, Frankreich, Rufsland, auch in Deutschland; als Organ dieser Richtung ist die ‚Sphinx' zu betrachten, welche seit Beginn dieses Jahres in Leipzig (Th. Griebens Verlag) erscheint, eine „Monatsschrift für die geschichtliche und experimentale Begründung der übersinnlichen Weltanschauung auf monistischer Grundlage", herausgegeben von Hübbe-Schleiden. Als wissenschaftlicher Vertreter dieser religiösphilosophischen Fortentwicklung des buddhistischen Monismus dürfte Carl du Prel zu betrachten sein, von dessen Werken wir die Philosophie der Mystik, Leipzig 1885, erwähnen.

Das System von Ideen, welches unter dem Namen des esoterischen Buddhismus von Sinnett in das Abendland eingeführt worden ist, mufste notwendigerweise mehrfaches Befremden erregen. Man hielt dafür, es sei der Anspruch auf die geheime Fortpflanzung einer uralten Weisheitslehre als eine unbegreifliche Anmafsung a limine zurückzuweisen, zumal dem Buddhismus aus innern und geschichtlichen Gründen eine Geheimwissenschaft fremd sei. Der Anteil, welchen das theosophische System Sinnetts

der Descendenztheorie eingeräumt habe, lasse keinen Zweifel über den modernen Ursprung desselben, da man doch nicht im Ernst den Glauben verlangen könne, die buddhistischen Weisen seien schon Jahrtausende im stillen Besitz der Errungenschaft Spencers und Darwins gewesen, ohne sich etwas davon merken zu lassen. Nehme man den Spiritismus hinzu, so habe man die neuen Elemente, welche in Verbindung mit der Sankhyaphilosophie den esoterischen Buddhismus ergeben. Vgl. aufser andern publizistischen Stimmen Allg. Zeit. 26. 1886.

Zunächst stellen wir nun die Frage, ob die Annahme einer Geheimlehre im Buddhismus durch innere Gründe erlaubt und durch äufsere Anzeichen empfohlen werde? — Vielleicht ist es gut, sofort beizufügen, dafs auch bei Annahme einer Geheimüberlieferung eine sachliche Weiterentwicklung nicht auszuschliefsen ist, auch nicht bei voller Würdigung der Eigenart des orientalischen Denkens. Dieses ist vorzugsweise gläubige Versenkung in überlieferte Ideen, um von ihrem Inhalt möglichst stark ergriffen und so überzeugt zu werden; kritische Prüfung der Wahrheit und alles, was zur Bereicherung des Urteils dient, liegt ihm ferner; betrachtende Vertiefung in den Vorstellungsinhalt ist ihm die Hauptsache. Trotz dieser Vorliebe für mystische Kontemplation und traditionelle Weisheit kann auch der orientalische Geist das Bedürfnis sachlicher Kritik und objektiver Vergleichung nicht ganz vernachlässigen; daher müfste von vornherein angenommen werden, dafs in dem etwaigen Geheimbund nicht eine uranfängliche Weisheit unverändert fortvererbt, sondern dafs gewisse Prinzipien, Methoden und Ziele des religiösen Philosophierens festgehalten und zu verschiedenen Zeiten mit besserem oder geringerem Erfolg angewandt worden seien. Man müfste ja den menschlichen Geist für einen leblosen Mechanismus halten, wenn man ihm ein rein passives Empfangen und Weitergeben tiefgreifender Weltanschauungen auf Jahrtausende zumuten wollte; selbst in einem so streng disziplinierten Orden, wie Sinnett ihn schildert, wäre dies ein psychologisches Rätsel. Die katholische Kirche, welche als Bewahrerin der Offenbarung

einen ähnlichen Anspruch erhebt, thut dies nur unter ausdrücklicher Berufung auf den Beistand des göttlichen Geistes.

Die Frage nach der Möglichkeit und dem Vorhandensein einer Geheimlehre hängt mit der Pflege theologischer Metaphysik oder der Religionsphilosophie im Gegensatz zur Religion zusammen. Je mehr im Kreise der Priester, Aszeten oder Theologen die überlieferte Religion mit ihren Lehrsätzen und Riten wissenschaftlich erforscht wird, ob in der positivern Tendenz allegorischer Vergeistigung oder skeptischer Kritik, desto mehr Anlafs ist zur Verengerung und Abschliefsung des Kreises gegeben, insbesondere, wenn auf der Wertschätzung der Religion seitens des Volkes grofse Privilegien des priesterlichen Standes beruhen. Die Schwierigkeit abstrakter Spekulation, die Gefährlichkeit negativer und aufgeklärter Resultate für die Massen, der Nimbus geheimen Wissens: alle diese Momente würden im freieren Abendlande eine gewisse Zurückhaltung bewirken; im schematisch angelegten Orient müssen sie zu einer organisierten Geheimschule führen, — wie im brahmanischen Indien, in Chaldäa, in Ägypten, den vielen Mysterien und Geheimsekten Vorderasiens.

Die Frage nach der Zulässigkeit einer esoterischen Schule im Buddhismus würde sich demnach dahin zuspitzen, ob der Buddhismus von Anfang an eine spekulative Dogmatik oder Metaphysik ererbt oder erzeugt habe, oder ob er als eine nüchternpraktische Religion ohne Mysterium zu erkennen sei?

Man ist allerdings gewohnt, den Buddhismus als eine fast ausschliefslich praktische Erlösungsreligion zu betrachten, in welcher das Ziel mit absoluter Alleinherrschaft den wenigen Mitteln ihr ganz bestimmtes Mafs von Wert verleiht. Insbesondere scheint das buddhistische Endziel dem Wissen keinen jenseitigen, absoluten und ewigen Wert zu gewähren; denn sogar das höchste Wissen wird nur deshalb erstrebt, weil es zum Nirwana, zum Verwehen alles Wesens und Wissens verhilft. Geheimwissenschaft setzt hingegen den Glauben an eine ewige und unergründliche Wahrheit voraus, deren Anschauung irgendwie den Mysten beseligt.

Das einfachste Symbolum des Buddhismus sind die vier großen Wahrheiten von der Thatsache, dem Entstehen, der Aufhebung und dem Wege zur Aufhebung des Leidens. Die beiden ersten Lehrsätze enthalten zweifellos das Ergebnis der Spekulation Siddartha's und den Inbegriff der buddhistischen Dogmatik, zu welcher noch der dritte als die Verkündigung des zu erstrebenden Lebensziels, des Moralprinzips, hinzukommt. Allein man legt bei der Würdigung dieser Religion das Schwergewicht auf den vierten Artikel, den Inbegriff der Moral, zumal gerade in der Tugend- und Pflichtenlehre, den drei Kategorien der Rechtschaffenheit, Aszese und Mystik, die Kraft und die Erfolge des Buddhismus liegen sollen. Die erste Stufe der Sittlichkeit ist gemeinverbindlich und wird durch den Pentalog (das Verbot des Tötens und Stehlens, der Unwahrheit, Unkeuschheit und Unmäßigkeit) geregelt; der zweiten entspricht das Mönchswesen; der dritten der Stand des vollendeten Weisen. Ist nun nicht die Fortdauer der beiden letztern Kategorien buddhistischer Moral bedingt durch die Pflege der Kontemplation und Spekulation? Führt nicht der praktische Teil ebenso wieder in die spekulative Metaphysik zurück, wie er aus ihr hervorgeht? Schöpft nicht das Leben des Mönches wie des Vollendeten seinen geistigen Inhalt aus der beständigen Betrachtung und Erforschung der drei ersten Artikel?

Allerdings gibt das Ziel dem System seinen prinzipiellen Charakter, und dieses Ziel ist das Nirwana. Was aber ist unter dem Nirwana zu verstehen? Was verstand Buddha unter demselben? War es ihm ein absolutes Verwehen des Daseins oder nur des vergänglichen Daseins? ein vollständiges Erlöschen alles Wissens oder nur des beschränkten und individualisierten Bewußtseins? Ist seine Auffassung des Nirwana innerlich verschieden von dem Eingehen in das Parabrahma oder den ewigen Âtman der Vedântalehre, verbunden mit Abstreifung aller Bestimmungen oder Upâdhi's? Letztere waren es nach der Vedântatheologie, was dem Wechsel und dem Leiden unterworfen ist; die buddhistische Terminologie bezeichnet sie als die Sankhâra's oder das Dhamma. Erkannte nun Buddha im Menschen nur einen

Haufen Sankhâra's, oder noch ein Absolutes, wie der Vedânta, welcher dasselbe in dem innersten Âtman findet? Dafs die Person (satta) aufser dem Konglomerat von Sankhâra's nichts sei, werden wir von Buddha belehrt; allein hat er damit alles wahre Sein negiert? Es scheint dies um so weniger, da gerade die Persönlichkeit eine Beschränkung, Besonderung und Bestimmung des absoluten Seins besagt, mit ihrer Auflösung in ein System von Sankhâra's demnach keineswegs das Sein selber aufgehoben, vielmehr von seiner widernatürlichsten Beschränkung befreit wird.

Wir halten dafür, dafs eine Zurückhaltung Buddhas hinsichtlich des tiefsten Geheimnisses von Gott und Welt, Seele und Vollendung angenommen werden müsse; eine Zurückhaltung, welche nicht aus Indifferenz gegen das spekulative Problem, sondern aus bewufster Erwägung hervorging und daher geeignet war, einer Geheimschule im Sinne des ‚Theosophist' Raum und Anlafs zu gewähren.

Das Problem des Endzustandes erschien nicht erst dem Buddhismus als ein Mysterium; schon die Brahmanen erklärten, seine Lösung sei das höchste Wissensziel, allein auch die schwierigste Aufgabe; sogar den Göttern sei es nicht gestattet, den Schleier dieses Geheimnisses zu heben.

Den Beleg hierfür bietet zunächst die tiefsinnige Erzählung von dem Brahmanenknaben Naciketas in Kâṭhaka-Upanishad. Die Heilsbegierde führt den jungen Naciketas zum Todesgott hinab, von welchem er als einen der drei zugestandenen Wünsche begehrt, er solle ihm die unter den Priesterschulen strittige Frage beantworten, ob die Toten sind oder nicht sind. Yama, der Tod, bittet ihn, die Frage zurückzunehmen und einen andern Wunsch zu stellen, weil dies auch für die Götter ein zu schwieriges Geheimnis sei; er bietet ihm alle Schätze und Freuden der Weltherrschaft auf lange Lebenszeit; indes Naciketas bleibt bei seinem Begehren: ‚Der Wunsch, der in verborgene Tiefen eindringt, der ist's allein, den Naciketas wählet'.

Yama erhört ihn endlich und antwortet: ‚Die den Pfad des Nichtwissens wandeln, irren ziellos durch das Jenseits, wie Blinde von Blinden geführt; der Weise dagegen, welcher das Eine,

das Ewige, den alten Gott, der in der Tiefe weilt, erkennt und sich über Leid und Freud erhebt, wird erlöst von Recht und Unrecht, frei von Gegenwart und Zukunft.' Vgl. bei Oldenberg, Buddha, das Nähere dieser Erzählung, welche durch die gehorsame Hingabe des Naciketas zur Opferung seitens seines Vaters, sowie die Bedeutung dieses Opfers für die Erlösung vom Tode an das Opfer Isaaks anklingt, natürlich in durchaus brahmanischer Fassung.

Der ältere Glaube, dafs das rechte Wissen vom rechten Opfer von der Herrschaft des Todes befreie, ist in einer fortschreitenden Umsetzung zu verfolgen, bis dieses Wissen von Buddha als ein rein spekulatives mit ausdrücklicher Verachtung ritueller Geheimnisse erklärt wird. Uns ist hier nur die Thatsache wichtig, dafs es überhaupt als ein privilegiertes Geheimnis, sei es liturgischer oder philosophischer Art, betrachtet wurde. Eine interessante Phase dieser spekulativen Umarbeitung der früheren einfachen Begriffe von jenseitiger Vergeltung wird mit der Lehre von den Ursachen und Gesetzen der Wiedergeburt eingeleitet, der Lehre vom Karman, einem der wichtigsten Kapitel des Geheimbuddhismus. Diese Theorie ist offenbar das Produkt der Bemühung, der Lösung des grofsen Problems näher zu kommen, als es mit der einfachen Vergeltungslehre möglich schien: sie trug von Anfang an den Charakter esoterischer Weisheit. ,Unsere Quellen lassen uns erkennen', schreibt Oldenberg a. a. O. p. 50, ,wie im Anfang diese neue Lehre in den Kreisen der philosophierenden Brahmanen einheimisch geworden ist; wer sie besitzt, hat das Gefühl, ein Mysterium zu besitzen, von dem man heimlich unter vier Augen redet. So in dem grofsen Redeturnier, von welchem das Brâhmana der 100 Pfade erzählt. Unter den Gegnern, welche den weisen Yâjñavalkya mit ihren Fragen zu Falle zu bringen suchen, tritt Jâratkârava Ârtabhâga auf. ,Yâjñavalkya', fragt er, ,wenn der Mensch stirbt, geht seine Stimme in das Feuer ein, sein Atem in den Wind u. s. w. Wo aber bleibt der Mensch selbst?' — ,Gieb deine Hand her, Freund!' lautet die Antwort, ,Ârtabhâga! wir beide allein wollen davon wissen. Kein Wort davon in der Versammlung!' Und sie gingen

beide hinaus und sprachen miteinander. Was sie da redeten, von der That (karman) redeten sie; und was sie da kündeten, die That kündeten sie; rein (glücklich) wird er durch reine That; böse (unglücklich) durch böse That.' — In der Welt der Erlösung und Seligkeit aber, zur Vereinigung mit dem Brahman zu führen vermag keine That. Auch die gute That ist etwas, was in der Sphäre des Endlichen befangen bleibt; sie findet ihren Lohn; allein des Endlichen Lohn kann auch nur ein endlicher sein. Der ewige Âtman ist über Lohn und Strafe, über Heiligkeit und Unheiligkeit gleich hoch erhaben.' Cf. Bṛih. Up. 3, 2, 13. Deussen, Das System des Vedanta p. 405.

Nach einer andern Darstellung derselben Autorität stellt sich die Theorie also dar: ,Auf dem Begehren (kâma) beruht des Menschen Natur. Wie sein Begehren ist, so ist sein Streben; wie sein Streben ist, solche That thut er; welche That er thut, zu einem solchen Dasein gelangt er. Rein wird er durch reine That, bös durch böse That. Darüber ist dieser Vers: Dem hängt er nach, dem strebt er zu mit Thaten, wonach sein innrer Mensch und sein Begehr steht.

> Nachdem den Lohn er hat empfangen,
> Für alles, was er hier begangen,
> So kehrt aus jener Welt er wieder
> In diese Welt des Wirkens nieder.

So steht es mit dem Verlangenden (kâmayamâna); nunmehr von dem Nichtverlangenden.'

,Wahrlich, dieses grofse ungeborene Selbst, das ist unter den Lebensorganen jener selbstleuchtende Geist! Hier inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls; er wird nicht höher durch gute Werke, er wird nicht geringer durch böse Werke; er ist der Herr des Weltalls, er ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen; er ist die Brücke, welche diese Welt auseinanderhält (sc. durch den Gegensatz von Geniefsenden = individuellen Seelen = bhoktar, und von Zu-Geniefsendem = boghyam, nämlich der Frucht der Werke eines frühern Daseins), dafs sie nicht verfliefse. Ihn suchen durch

Vedastudium die Brahmanen zu erkennen, durch Opfer, durch Almosen, durch Büfsen, durch Fasten. Wer ihn erkannt hat, wird ein Einsiedler; zu ihm pilgern auch hin die Pilger, als die, welche nach der Heimat sich sehnen . . . .

Das ist des Brahmanfreundes ew'ge Majestät,
Dafs er nicht wächst durch Werke und nicht minder wird;
Man folge ihrer Spur, wer sie gefunden hat,
Der wird durch böse Werke weiter nicht befleckt.

Darum, wer solches weifs, der ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt; nur in dem Selbst sieht er das Selbst; alles sieht er an als das Selbst; nicht überwindet ihn das Böse; er verbrennet alles Böse; frei von Bösem, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel wird er ein Brâhmaṇa, er, dessen Welt das Brahman ist.' — ,Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er und in Brahman löst er sich auf. Darüber ist dieser Vers:

Wenn alle Leidenschaft verschwunden,
Die in des Menschen Herzen nistend schleicht,
Dann hat das Sterbliche Unsterblichkeit gefunden,
Dann hat das Brahman er erreicht.' —

,Also sprach Yâjñavalkya. Da sprach der König: ,O Heiliger, ich gebe dir mein Volk in Knechtschaft und mich selbst dazu.' So Bṛihadâraṇyaka Upanishad 4, 4 und Deussen, Das System des Vedânta p. 208 sq.

Die Gründe, welche dieses Wissen in brahmanischer Zeit zum Geheimbesitz weniger Vollkommenen machten, behaupteten ihr Recht auch den universalen Tendenzen der Predigt Buddha's gegenüber. Er selbst ist Zeuge dessen, wenn er sich nur mit Mühe entschlofs, als Prophet aufzutreten. Es war insbesondere der Satz von der Verkettung der Ursachen und vom Aufhören der Gestaltungen, also vom Wesen der Entwicklung und des Nirwana, der ihm zu erhaben und schwierig für das allgemeine Verständnis schien. Es bedurfte der Fürsprache des höchsten Brahman, um ihn von dem Entschlufs abzubringen, nach erlangter Erlösung sich ins Nirwana zu versenken.

,Wozu der Welt offenbaren, was ich in schwerem Kampf errang? Die Wahrheit bleibt dem verborgen, den Begierde und Hafs erfüllt. Mühsam ist es, geheimnisvoll, tief, verborgen dem groben Sinn; nicht mag's schauen, wem irdisches Trachten den Sinn mit Nacht umhüllt.' cf. Mahâvagga 1, 5, 2 sq. — So der Gedanke, der ihn zuerst gefangen nahm. Nachdem er der Bitte des Brahman Sahampati aus Mitleid mit jenen Seelen willfahren, welche zwar Empfänglichkeit für das Wahre, nicht aber die Kraft besitzen, sich selbst zur erlösenden Wahrheit emporzuringen, erwähnt er nochmals seines frühern Bedenkens:

,Geöffnet sei allen das Thor der Ewigkeit!
Wer Ohren hat, höre das Wort und glaube.
Der eignen Pein dacht ich; drum hab' ich, Brahman,
Das edle Wort noch nicht der Welt verkündet.'

Sollte Buddha nach solchen Erwägungen zum Entschlufs gekommen sein, der Gesamtheit alle Errungenschaften seiner Spekulation zu offenbaren? Mufste er sich nicht, von der Logik seiner eigenen Gedanken genötigt, auf dasjenige beschränken, was einerseits dem Erlösungsbedürfnis, andererseits der Fassungskraft der Menge, nicht blofs des Volkes, sondern auch der Mönche genügte? Zweifelte er ja sogar an der Möglichkeit, seine vier Lehrsätze, vor allem den zweiten, den Überzeugungen annehmbar zu machen. Nur die Energie, mit welcher er diese Lehren vorstellte und den Geist in dieselben zu vertiefen befahl, gab einige Gewähr für ihre erfolgreiche Verbreitung; ich rechne hiezu auch die Energie, mit welcher er alle weitern theoretischen Fragen abwies, damit die gewöhnlichen Aszeten möglichst stark von den vier Grundwahrheiten ergriffen würden. Dem entspricht auch ein anderer Gedanke des Buddhismus: es sei ein Entwicklungsgesetz der Natur, dafs sie zuerst eine Kraft zur Reife bringe, ehe sie entscheidungsvolle Anforderungen an dieselbe stelle. So begründeten auch Buddha und seine Jünger ihr Nichteingehen auf metaphysische Erörterungen mit Uneingeweihten; sie fürchteten dieselben zu verwirren, und mit der Last einer Wahrheit, welche sie noch nicht ertragen könnten, zu erdrücken.

Es mangelte durchaus nicht an scharfer und genauer Fragestellung an Buddha und seine Kirche, ob der Vollendete im Nirwana noch sei oder nicht mehr sei — die Frage des Naciketas. Allein immer wird eine Entscheidung vermieden.

Seit sich Max Müller gegen das nihilistische Verständnis des buddhistischen Nirwana ausgesprochen, wurde im Gebiet des ceylonischen Buddhismus der Klärung dieser Frage besondere Aufmerksamkeit geschenkt und die diesbezüglichen Untersuchungen von James d' Alwis, Childers, Rhys Davids und Treuckner von Oldenberg (cf. l. c. p. 273—292) zusammengestellt. Von großsem Belang ist das Gespräch mit dem Wandermönch Vacchagotta, (cf. Saṃyuttaka Nikâya vol. 2. fol. tau.) der an Buddha die Frage richtete: Ist das Ich? Ist das Ich nicht? — ohne eine Antwort zu erhalten. Nachdem der Mönch sich entfernt hatte, bat der Lieblingsjünger Ânanda um Aufschlufs über diese Verweigerung jeder Antwort. Der Meister belehrte ihn, die erste Frage habe er nicht bejaht, um nicht die brahmanische Realitätslehre zu bestätigen und die erlösende Erkenntnis zu verhindern, welche mit der Erkenntnis beginnt: ‚Alle Gestaltungen (dhamma) sind Nicht-ich.‘ Offenbar wollte er dem Ich nicht in jedem Sinn die wahre Realität absprechen; allein er fürchtete, Vacchagotta vermöge das empirische Ich nicht von dem absoluten Ich zu unterscheiden, und halte jenes Ich, welches nichts als ein Haufen Sankhâra's ist, für das wahre Ich. Die zweite Frage habe er nicht bejaht, um ihn nicht zu entmutigen und zu verwirren; also wieder aus praktischen Gründen. Oldenberg ist in Würdigung dessen der Ansicht nicht abgeneigt, Buddha habe eine nihilistische Auffassung des Nirwana für der Wahrheit näher kommend erachtet. Indes fällt er keine Entscheidung; und mit Recht; denn konnte nicht ebenso die Bejahung der zweiten Frage ebendeshalb gefährlich und entmutigend sein, weil sie nihilistisch verstanden werden konnte? Wohl verlangte Buddha nicht undeutlich, dafs der Vollendete auch durch die Aussicht, erst in der vollen Vernichtung die Erlösung zu finden, nicht in seiner unentwegten Seelenruhe erschüttert werde. Die Idee der Vernichtung wird demnach derjenigen der Erlösung untergeordnet;

sie wird nur insofern unter dem Nirwana mitangedeutet, falls es nicht möglich sein sollte, anderswie Ruhe und Beständigkeit, Erlösung und Freiheit zu gewinnen. Da bonum et ens convertuntur, kann ein absolutes Nichtsein auch dem Pessimisten nicht als begehrenswertes Heilsziel erscheinen, sondern nur das Nirwana als relatives Nichtmehrsein, als Zustand ewiger, stiller, ungestörter Ruhe, als das Erlöschen alles dessen, was eben diese Ruhe stört; als das Erlöschen der Flammen, der Begierden, der Unbeständigkeit, der Wahngebilde und Täuschungen; ob auch mit letzterm alles Wissens? Zunächst mufs von dem Wollen abstrahiert werden, um den Begriff der ewigen Ruhe und Vollendung zu gewinnen; nach strengerer Auffassung desgleichen von der Thätigkeit des empirischen Erkennens und des individuellen Bewufstseins; was bleibt nun übrig? Ein Sein, welches über alle Kategorien des empirischen Seins erhaben ist, demnach auch nur durch Negation aller empirischen Kategorien bestimmt werden kann. Gerade der buddhistische Grundgedanke verlangt, dafs, wenn nicht eine absolute Urweisheit ohne den Gegensatz von Erkenntnissubjekt und Objekt, doch wenigstens ein absolutes Ursein oder Nirwana, negativ das Nichtmehrsein aller Sankhâra's festgehalten werde.

Wenn Buddha das Prinzip aufstellte: ,Wie das grofse Meer, ihr Mönche, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, von dem Geschmack des Salzes, also ist auch, ihr Mönche, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, von dem Geschmack der Erlösung'; wenn er ferner hervorhebt, er habe nicht die Lösung der Welträtsel, sondern die Erlösung vom Übel seinen Jüngern versprochen, so schliefst er hiermit die tiefere Durchforschung des Urwesens nicht aus. Wäre dies indes auch seine Absicht gewesen, hätte er wohl damit Erfolg haben können? Konnte er an die Möglichkeit glauben, der spekulative Geist des arischen Volkes, der durch ihn noch mehr Antriebe zur Verinnerlichung empfangen hatte, werde gegen die höchsten Probleme der religiösen und philosophischen Erkenntnis gleichgiltig bleiben?

Thatsächlich ruhte auch das Problem in den ersten Jahrhunderten des Buddhismus nicht. Wir finden im Saṃyuttaka Nikâya vol. 1. fol. de fg. berichtet, dafs die Lehre des Mönches Yamaka als ketzerisch geächtet wurde: Der Vollendete vergeht. — Znr höchsten Schärfe philosophischer Bestimmung erhebt sich die Erklärung der berühmten Jüngerin Buddha's, der Nonne Khema, wonach der Vollendete zu erhaben und zu tief sei, als dafs man die Prädikate des Seins und Nichtseins auf ihn anwenden könne. l. c. vol. 2. fol. no fgg. Hierin hätten wir demnach die abstrakte Definition des Zustandes, den die Brahmanen durch die Vergleichung mit dem traumlosen Tiefschlaf veranschaulichten.

Die Neigung extremer Richtungen zu einer nihilistischen Deutung des Nirwana fand eine innere Schranke an dem drohenden Widerspruch, wie einem Konglomerat von Sankhâra's oder Scheinbestimmungen die Fähigkeit zugemutet werden könne, sich durch Erlangung der Buddhaschaft aus der ewigen Verkettnng der Ursachen und Wirkungen herauszureifsen, und zwar für immer. Die Kirche wies jeden Versuch, das von Buddha — wenigstens für die Gemeinde — nicht aufgeklärte Problem autoritativ zu beantworten, als Irrlehre zurück; es wurde zum Dogma: Über das Fortleben des Vollendeten (Tathâgata, vedantisch Parabrahmavid oder Pratibuddha) habe der Erhabene nichts geoffenbart. Indessen war diese Haltnng der Kirche kein Hindernis für die Pflege einer esoterischen Wissenschaft, eher eine weitere Veranlassnng zn derselben, zu der ohnedies eine psychologische Notwendigkeit drängte.

Der Gegenstand der Geheimlehre war überall, wie leicht nachzuweisen und einzusehen ist, die Identitätslehre von einem absoluten göttlichen Weltgrund, welcher auch in der Tiefe des eigenen Geistes, ja dort am klarsten gefunden wird: der alte, unveränderliche, bestimmungslose, unpersönliche Gott, der allein ist, während alles andere phänomenaler Schein und subjektive Einbildung ist. So in Indien, so in Ägypten; hier unter dem Namen der verschleierten Göttin Neith, dort als das von der Maja verschleierte Brahman, oder als Âtman; analog der grofse Pan und andere Bezeichnungen des phantheistischen Urwesens.

Doch woher die Nötigung, das Prinzip des Monismus durch den Schleier des Geheimnisses vor profanen Blicken zu schützen?

Die Veranlassung liegt zunächst in der psychologischen Berücksichtigung der Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Nur den Wenigsten konnte man zutrauen, dafs sie im Ernste und mit Hingabe an die praktischen Konsequenzen die empirische Wahrnehmung und die umgebende Aufsenwelt als ein traumähnliches Produkt ihres eigenen Dichtens und Denkens durchschauten und sich über die trügerische und wertlose Einbildung zur Gnosis des einen, unwandelbaren, über allen Gegensatz von Sein und Nichtsein, wahr und falsch, gut und bös, Vergangenheit und Zukunft, Körper und Geist erhabenen, überpersönlichen und eigenschaftslosen Wesens erhoben. Die Lehre von einer zweifachen Erkenntnis, einer empirischen Illusion und spekulativer Identitätsgnosis, welche wir füglich eine Theorie von einer doppelten Wahrheit nennen könnten, mufste die Scheidung exoterischer oder niederer, und esoterischer oder höherer Wissenschaft begründen. Mithin birgt der zweite Lehrsatz des Buddhismus von der Entstehung des Leidens — aus dem Nichtwissen — den Keim der Geheimschule.

Hiezu kommt ein ethischer, praktischer, sozialer Grund für vorsichtige Zurückhaltung der monistischen Anschauung. Durch die Gnosis des absoluten All-einen erhebt sich der Geist über den Gegensatz von gut und bös: ‚Über beides geht er hinaus, der Unsterbliche, über Gutes und Böses.‘ Der Vollendete ist nicht mehr verantwortlich; er gewinnt nichts durch gute Werke und wird andererseits von der Sünde so wenig befleckt, als von Schmerz und Elend betroffen; denn er hat sich als identisch mit dem absoluten und transcendentalen Urwesen erkannt.

Hier lag bei den meisten Formen monistischer Weltanschauung trotz allen ernsten Idealismus die Gefahr, es möchte die höchste Weisheit zu einer Gewalt werden, welche Ordnung und Sitte, Bildung und Fortschritt auf Erden von Grund aus zerstörten, wenn sie der grofsen Menge und damit solchen zugänglich würde, welche nicht durch die harte Schule des Brahmanenjüngers, oder des buddhistischen Aszeten und Mysten, oder des ägyptischen

Priesters für eine so erhabene Vorstellung vorbereitet und gestählt und durch heilige Organisationen geschützt waren.

Mufste nicht auch die buddhistische Moral von vornherein gefährdet werden, wenn das empirische Denken nach seinen unwillkürlichen Normen die Konsequenzen aus dem monistischen Grundsatz zog, dazu noch mehr entflammt durch die Begierde, welche sich ihrer Fesseln entledigt fühlt, sobald Sünde, Wiedergeburt und Strafe als phänomenale Nichtigkeiten erwiesen werden, von denen nicht einmal das eigentliche Selbst des aufgeklärten Sünders befleckt werden kann?

Es fehlte demnach nicht an Gründen theoretischer wie praktischer Art, welche den Buddhismus dazu drängten, seine Metaphysik in einem engern Kreise zuverlässiger Mysten zu pflegen, und es läfst sich auch das Hervortreten einer buddhistischen Geheimschule in einer Zeit, welche bereits so viele Schranken der Vorsicht weggeräumt hat, wohl verstehen. Ohnedies werden uns die Motive angedeutet, welche zur Veröffentlichung der geheimbuddhistischen Errungenschaften ermutigten. Man sagt uns, die Fortschritte der abendländischen Wissenschaft hätten den Occident für die Würdigung der Geheimlehre vorbereitet, insbesondere durch die Entdeckungen der Astronomie, Geologie und Biologie, sowie durch die Verbreitung der darwinistischen Descendenztheorie. Ferner habe man sich in den wissenschaftlichen Kreisen Europas von der Unvereinbarkeit des Christentums mit den Thatsachen und Gesetzen der empirischen Weltentwicklung überzeugt, so dafs man für die Philosophie einer nichtchristlichen Religion zugänglicher sei.

Es tritt uns mit der Erwähnung der Entwicklungslehre die weitere Frage entgegen, ob nicht der philosophische Buddhismus in derselben ein abendländisches Geistesprodukt in den Organismus seiner Ideen aufgenommen habe und dadurch den Anspruch seiner Ursprünglichkeit als hinfällig erweise. Kann der esoterische Buddhismus unserm Darwinismus gegenüber seine Selbständigkeit behaupten?

Nach Du Prel (Philosophie der Mystik p. 515) besagt das Prinzip der Entwicklung nichts weiter, als dafs in der Natur

immer höhore Formen auf einander folgen; nicht aber, wie der Darwinismus will, dafs sie ohne Einwirkung einer höhern Kraft oder ohno den Andrang neuer Lebenswellen auseinander hervorgehen. Das Prinzip der Entwicklungstheorie verlangt nicht, dafs man keine andere Ursächlichkeit als die materielle zulasse; diese Tendenz ist ihm an und für sich fremd. In welchem Verhältnis befindet sich nun die indische und insbesondere die esoterisch-buddhistische Philosophie zu dem Prinzip der Entwicklungslehre und zum Darwinismus?

Der Versuch materialistischer Welterklärung hat sich dem indischen Denken ebenso wie demjenigen anderer Nationen aufgedrängt; allein nicht in der materialistischen Verwertung des Entwicklungsgesetzes, sondern in letzterm selbst wird eine verdächtige Verwandtschaft zwischen England und Indien vermutet, natürlich zu ungunsten dor wissenschaftlichen Originalität und Ehrlichkeit der buddhistischen Theosophen. Doch mit Unrecht.

Denn schon in der vorbuddhistischen Brahmanenphilosophie finden wir das Prinzip der Entwicklungstheorie methodisch zur Erklärung des Weltprozesses angewandt; wenn ein Unterschied obwaltet, so ist es nur dor, dafs der moderne Materialismus die Produkte des geistigen Lebens im Menschen für allzu nichtig erachtet, als dafs er das Gesetz der Erhaltnng der Kraft auch auf sie anzuwenden sich veranlafst fühlte. Auch die Brahmanen lehren eine fortwährende Umformung und Höhergestaltung des nrsprünglichen Kraftvorratcs; — jedoch infolge einer entsprechenden Bereicherung desselben, insbesondere auf dem geistigen Lebensgebiet. Aus diesem Erklärungsprinzip ging die Lehre vom Karman, von der Notwendigkeit der Wiedergeburt, von der treibenden Kraft der sittlichen Vergeltnng in oinem spätern Leben, der Frucht früherer Lebensaussaat hervor: denn so wenig als eine materielle Kraft kann eine geistige verloren gehen. In Würdignng dessen, dafs die innere Bedeutnng und der äufsere Einflufs der menschlichen Handlnngen zwei selbständige Eigenschaften derselben seien, schritten sie mit logischer Konsequenz zur Annahme einer zweifachen Vergeltung fort; sic postulierten einen Zustand seliger Verinnerlichung und Ruhe, in welchem

die idealen Errungenschaften eines sittlich-angestrengten Lebens zur Quelle stillen Genusses würden, und eine weitere Vergeltung in einem neuen Thäterleben, für welches die leiblichen und geistigen Anlagen und Schicksalsumstände durch Verdienst und Mifsverdienst des früheren Lebens bestimmt würden.

Während der Rigveda noch keine Wiedergeburt, sondern nur eine selige Vergeltung im Lichthimmel des Yama, und eine Bestrafung der Bösen in der untern Finsternis kennt, lehren die Upanishads, abgesehen von dem erlösenden Wissen des ewigen Âtman, drei Wege ins Jenseits. Der erste dieser Wege ist der Götterweg oder Devayâna, denjenigen beschieden, welche zwar nach Weisheit und Erlösung strebten, dieselbe jedoch nicht vollkommen erreichten. Sie werden in das Reich des Îçvara, d. i. des persönlich gedachten Brahma aufgenommen, wie es ihrem noch immer phänomenalen Wissen entspricht, und geniefsen dort in einem Zustand der Verinnerlichung eine phänomenale Seligkeit, jedoch so, dafs ihnen jeder gewünschte — phänomenale — Verkehr mit geliebten Personen, Erfüllung aller Wünsche, Herrschaft über die Natur, Freiheit von der Körperlichkeit, ihrer Schwere und ihren Gesetzen verliehen ist. Dieser Zustand dauert bis zum Ablauf der jeweiligen Weltperiode, indem sie dann die erlösende Wissenschaft gewinnen und mit Îçvara in das Nirwânam eingehen, d. h. alles Phänomenale abstreifen. Die Unterschiede dieses Zustandes von dem geheimbuddhistischen Devachan sollen mitnichten verwischt werden; allein sind nicht beide sehr ähnliche Spröfslinge desselben Prinzips, dafs keine Kraft erlösche, dafs jede sich auslebe und gewissermafsen wiedererzeuge?

Dasselbe gilt von dem zweiten Wege ins Jenseits, welcher Väterweg (Pitriyâna) genannt wird und für die Werkthätigen bestimmt ist. Er geleitet auf den Mond, wo diese Seelen eine angemessene innerliche Seligkeit geniefsen. Von dem Überrest ihrer Verdienste wird ihre Wiedergeburt auf Erden innerlich und äufserlich bestimmt. Die esoterische Philosophie hat auch für diese Stufe sittlichen Verdienstes die innerliche Vergeltung im Devachan angenommen und demnach die alte Anschauung vereinfacht.

Der dritte Weg führt an den sogenannten dritten Ort, — die achte Welt des Geheimbuddhismus, — sei es in eine der sieben Höllen Yamas oder zu sofortiger Wiedergeburt als Ungeziefer und Unkraut.

Zur Erlösung hingegen führt jenes Wissen, dessen Inhalt Çankara's Worte definieren: ‚Das Brahma, welches der von mir früher für wahr gehaltenen Naturbeschaffenheit des Thäterseins und Geniefserseins entgegengesetzt ist und seiner Natur nach in aller Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Nicht-Thäter und Nicht-Geniefser ist, dieses Brahma bin ich, und darum war ich weder vorher Thäter noch Geniefser, noch bin ich es jetzt, noch werde ich es je sein.' (Cf. dessen Kommentar zu den Brahmasûtras, Bibl. Ind. p. 1078, 4.) Dieses Wissen verbrennt den Samen der begangenen Werke, welcher ohnedies die Wiedergeburt bewirken würde, und die noch geschehenden haften dem Selbst nicht mehr an. Nur das Leben, welches schon aus der Saat früherer Werke aufgegangen ist, mufs sich noch ausleben; allein es ist nur Schein, den der Weise zwar nicht heben, der ihn jedoch auch nicht täuschen kann; wie der Augenkranke weifs, dafs es nur einen Mond gibt, obwohl er mit seinen kranken Augen zwei sieht.

Hiernach haben bereits die Theologen der Upanishad's den Kosmos in seinen Naturstufen und Ordnungen als eine streng gesetzmäfsige Fortentwicklung ursprünglicher Lebenseinheiten in aufsteigender, wenn auch zuweilen durch Rückfälle auf niedrigere Formen ablenkender Linie aufgefafst. Der esoterische Buddhismus hat das Bild dieser Entwicklung innerhalb derselben Grundzüge reicher und sittlich-strenger ausgeführt, insbesondere die Rückkehr in den Allgeist (Addibuddha) als ein Ideal erklärt, welches für die Geistesarbeit eines Erdenlebens viel zu erhaben und nur als das Endresultat einer vielmaligen, immer höhern Wiedergeburt zu erreichen sei.

Wohl bezeichnen die Geheimbuddhisten den Charakter dieser aufsteigenden Weltentwicklung als Umwandlung von Stoff in Geist, von materialistischem Verstand in spiritualistische Vernunft; allein dies bewirkt nicht im geringsten eine Verwandtschaft mit dem

Darwinismus, welcher den Geist als die zarteste Blüte des Stoffes und seiner Organisation betrachtet; denn es darf nicht übersehen werden, dafs die Vergeistigung der Natur im Menschen nur unter dem ursprünglichen und steten Einflufs des Allgeistes gedacht wird. Demnach ist der Geist das letzte Prinzip der Natur, nicht aber der Stoff der Ursprung des Geistes: gewifs ein grofser Unterschied und Vorzug der brahmanischen und buddhistischen Anschauung vor dem Darwinismus.

Ein weiterer Vorzug der indischen Denker ist der, dafs sie über der Beobachtung des Kreislaufs des Stoffes, bezw. der Kraft in den Gestaltungen des Naturlebens die logische Notwendigkeit nicht übersahen, dasselbe Gesetz fordere auch die Erhaltung und das Wiederaufleben der im sittlichen Menschenleben angesammelten Energie. Denn der Umstand, dafs der Erwerb von Wissen und Tugend nicht mechanisch beobachtet, gemessen und umgesetzt werden kann, schien ihnen nicht genügend, um die Realität dieser Gattung von Kräften für geringer zu halten, als diejenige der materiellen. — Nun aber mufste die Frage entstehen: Welches ist das Schicksal jener geistig-sittlichen Errungenschaften, welche ein Mensch durch Streben und Handeln gewonnen und in sich aufgespeichert hat? Ihre Antwort war die Lehre von der doppelten Vergeltung und der fortschreitenden Vergöttlichung des Menschenwesens.

Es bedurfte also meines Erachtens keiner Befruchtung der alt-buddhistischen Philosophie durch den europäischen Darwinismus, um die Kosmogonie, Biologie und sonstige Entwicklungslehre des theosophischen Neu-Buddhismus zu erklären. Anregungen zu einer Fortentwicklung der alten Grundgedanken in positivmonistischer Richtung, mit Zurückdrängen der nihilistischen Tendenz gingen hinreichend genug und stark von dem Vedânta aus, so dafs wir uns nicht sträuben, den esoterischen Buddhismus als das Produkt der bald beginnenden Einwirkungen des brahmanischen Vedânta auf die buddhistische Spekulation anzusehen, wie immer das persönliche Verhältnis des Çaṅkara hierzu bestimmt werden möge.

Der Gedanke eines schlechthin transzendentalen Urwesens, welches so vollkommen ist, dafs es nur als die Negation alles positiven Seins und aller positiven Vollkommenheit gedacht werden soll, hat gewifs etwas Erhabenes; allein diese Erhabenheit ist zu leer, hohl und nichtig, als dafs sie für längere Zeit den philosophierenden Geist befriedigen und beherrschen könnte. Man denkt sich schliefslich die absolute Leere, aus welcher die Welt oder besser der Welt-Traum einem Nebelgebilde gleich sich erhebt, um wieder in derselben zu verwehen, schliefslich als den Inbegriff aller Kraft und Ursächlichkeit, als Brahma und Gott, mag auch der Name vermieden werden.

Hingegen werden grofse Bedenken durch den Versuch Sinnetts erregt, den gröfsten Vertreter des Vedanta, Çañkaraâçârya um 12 Jahrhunderte früher, als die gewöhnliche Annahme es erlaubt, auftreten zu lassen; dafs er als Buddha's Inkarnation eingeführt wird, ist hierbei gleichgiltig. Nach üblicher Zeitbestimmung fällt das Leben dieses grofsen Wiederherstellers „der Wissenschaft vom höchsten Geiste“ in das achte Jahrhundert nach Christus; er gründete eine berühmte Schule zu Çriñgagiri und wirkte aufserdem durch sein Wanderleben als Aszet bis nach Kaschmir hinein. (cf. Deussen, System des Vedanta p. 36 sq.)

Nach Sinnetts Gewährsmännern erschien Sankaracharya ungefähr 60 Jahre nach Buddhas Tod, bewirkte eine Ausgleichung zwischen Brahmanismus und Buddhismus, gründete vier bedeutende Mathams zu Sringari im südlichen Indien, die einflufsreichste Schule, zu Juggernath, Dwaraka und Gungotri. (cf. p. 178.) Die chronologischen Bedenken wurden jedoch von Sinnett selbst stark empfunden, wie sein Versuch, über dieselben hinwegzukommen, zeigt. ‚Diese Ansicht wird den uneingeweihten Hindugelehrten nicht annehmbar erscheinen, welche Sankaracharya's Auftreten in eine spätere Zeit verlegen und ihn als einen vollständig unabhängigen und sogar dem Buddhismus feindlichen Lehrer auffassen; nichts destoweniger ist die eben aufgestellte Behauptung thatsächlich die Ansicht der im Geheimwissen Eingeweihten, ob letztere sich nun Buddhisten oder Hindu nennen.‘ (p. 171 sq. und 175.)

Als eine dritte Eigentümlichkeit des esoterischen Systems erscheint die methaphysische Begründung, welche es dem Spiritismus gewährt. Allein schon der Name ‚Schamanismus‘, sowie die Erinnerung an den Tantrismus des buddhistischen Mittelalters genügen, um zu beweisen, wie stark im Buddhismus die Versuchung zu spiritistischen Entartungen ist, — trotz der Vorsorge des Religionsstifters selbst, sowie des grofsen Reformators Tsong-ka-pa, der zur Unterdrückung abergläubischer Verirrung den Geheimbund strenger organisierte.

Nach diesen einleitenden Erörterungen gehen wir zur gedrängten Darstellung der geheimbuddhistischen Metaphysik und Mystik über.

Kosmogonie.

Das Urwesen (Brahma) läfst sich als dasjenige bezeichnen, was Raum und Stoff, Dauer und Bewegung zugleich ist. Alles andere ist Maya = Übergangszustand, Schwanken zwischen Sein und Nichtsein, Veränderlichkeit: Sansâra und Sankhâra im gemeinen Buddhismus.

In diesem Urwesen findet sich, wie in der kleinsten Parzelle der Welt, der regelmäfsige Wechsel von Thätigkeit und Ruhe in den Zeiträumen des Manvantara und des Pralaya. Das sind die Tage und die Nächte Brahma's, das Aus- und Einatmen der schöpferischen Grundursache, — versinnbildet durch die grofse Nag, die Schlange, welche den Schwanz zum Munde krümmt und so den Kreislauf der Ewigkeit vollzieht.

Während der Nächte Brahmas ruht das Urwesen; nach dieser Weltnacht, dem Mahapralaya, bereitet sich allmählich die neue Thätigkeitsperiode vor, und zwar nimmt die Entwicklung ihren Anfang in der durch Bewegung — welche ja zum Wesen der Ur-Sache gehört, — erzeugten Polarität der kleinsten Teile; die thätige Grundursache, das Geistige in dem Urwesen, wird von der unthätigen angezogen, und strömt in sie über. ‚Die eine und Haupteigenschaft der allgemeinen geistigen Grundursache, des unbewufsten aber stets thätigen Lebensspenders (Brahma von

brih ausbreiten, befruchten) ist Ausbreiten und Ausströmen; die der allgemeinen stofflichen Grundursache ist Einsammeln (Aufnehmen) und Befruchten. Ohne Bewufstsein und ohne Dasein in der Trennung, werden sie Bewufstsein und Leben in der Vereinigung' (p. 202), zumal da das Bewufstsein ein Objekt voraussetzt, an welchem der Geist erwacht und zu sich kommt.

Es entspricht dem Geistigen in dem Urstoff, dafs die Entwicklung durchaus gesetzmäfsig ist, — eine hl. Errungenschaft auch der abendländischen Forschung, wenn auch mit Mühe erworben im Kampf mit dem Religionssystem eines persönlichen Gottes.

Mathematisch drückt sich das Gesetz der Weltentwicklung in der Zahl 7 aus, welche Succession und Konstellation durchaus beherrscht. Das Ziel eines Welt- oder Schöpfungstages ist das Freiwerden des Geistes im Menschen, die Vergeistigung der Natur durch die höchste Entfaltung des Menschentums.

Um sich zu diesem Hochstadium zu erheben, bedarf die Natur der aufsteigenden Entwicklung durch die 7 Naturreiche, von welchen das unterste die Bildung der Ur- und Weltnebel, das vierte das Mineral-, sodann das Pflanzen- und Tierreich, das höchste das Menschenreich ist.

Es ist jedoch nicht das unbestimmte Urwesen, welches in die Entwicklung eintritt, sondern eine Fülle geistiger Einheiten, welche gewissermafsen die einzelnen Daseinswellen in der Hochflut des Lebensandranges darstellen. Diese — nicht metaphysisch und starr verschiedenen — geistigen Einheiten treten in die Entwicklung ein und arbeiten sich durch die 7 Stadien des Daseins, indem sie sich zuerst aus Nebelmassen zu Weltkörpern verdichten, sodann die höheren Formen physischer, organischer, sensitiver Existenz gewinnen.

Die Entwicklung schreitet nicht geradlinig fort, sondern ist spiralförmig, — niedersteigend durch die Differenzierung in den auf der jeweiligen Daseinsstufe verharrenden oder zurückbleibenden Ordnungen, emporgehoben durch den Anlauf eines weitern höheren Elementes in den geistigen Entwicklungseinheiten.

Diese Entwicklungslehre erkennt zwar in dem Darwinismus einen verwandten Grundgedanken; allein sie hebt auch einen wesentlichen Unterschied hervor, vermöge dessen der Darwinismus nur als unvollkommener Versuch einer adäquaten Descendenztheorie betrachtet werden könne. Derselbe übersehe nämlich den unleugbaren Unterschied zwischen Tier und Mensch und versuche letztern aus der fortschreitenden Verfeinerung der materiellen Struktur abzuleiten.

Allein ‚der Antrieb zur Neuentwicklung höherer Formen‘ kann nicht aus demjenigen entspringen, was einer niedrigeren Daseinsstufe angehört; er ‚wird durch den Andrang geistiger Wesen gegeben, die in einem zur Besitzergreifung neuer Bildungen geeigneten Zustand anlangen. Diese Triebe vorgeschrittenen Lebens sprengen bei ihrem Einströmen die Hüllen der alten Bildungen auf dem Planeten und treiben Knospen höherer Art. Die Bildungen, welche seit Jahrtausenden gewohnheitsmäſsig nur sich selbst wiederholten, treten in ein neues Wachstum; mit verhältnismäſsiger Geschwindigkeit steigen sie durch Zwischenbildungen zu höheren Gestaltungen, und wenn diese wiederum mit der Kraft und Schnelligkeit alles jungen Wachstums sich vervielfältigt haben, bieten sie den andrängenden und die entsprechende Daseinsstufe einnehmenden geistigen Wesen die körperlichen Behausungen; für die Zwischenbildungen ist alsdann kein Bedarf mehr und unaufhaltsam erlöschen sie.‘ (Sinnett p. 43.)

Daher erkläre sich der Mangel an Zwischengliedern zwischen der höchsten Tierstufe und dem Menschen, nach welchen der Darwinismus vergebens spähe, — wenigstens auf der Erde und in beharrenden Arten.

Konstellation zu Weltenketten.

Wie die Siebenzahl die mathematische Formel für die Gesetzmäſsigkeit der Naturentwicklung ist, so auch für den Schauplatz derselben. Das ganze — im Unendlichen sich ausbreitende — Allwesen gliedert sich in kleinere Universa oder Sonnenwelten und innerhalb dieser wieder in Weltenketten von je 7 Planeten. Im ganzen gehören 7 Weltenketten zu unserm Sonnensystem.

Innerhalb einer solchen Weltenkette ist unsere Erde als viertes Glied zu denken. Die Lebenswelle mufs die ganze Kette siebenmal durchlaufen, bis sie das Ziel ihrer Entwicklung, die Hervorbringung göttlich vollkommener Menschen erreicht hat.

Ein Planet bietet für eine so immense Aufgabe nicht den genügenden Raum, noch eine allseitige Grundlage.

Jede Weltenrunde bringt eines der 7 Elemente der Lebenskeime oder geistigen Einheiten zur ungefähren Entfaltung oder besser zum Übergewicht, ohne dafs hierdurch einem Vorgreifen oder Zurückbleiben die Möglichkeit abgesprochen werden sollte.

‚Die Weltenkette bildet einen Kreis, den alle geistigen Wesen in gleicher Weise durchlaufen müssen'. ‚Die höhere Entwicklung wird mittelst unseres Fortschritts durch die aneinander gegliederten Welten erreicht werden; und in höheren Entwicklungsstufen werden wir wieder und wieder zu dieser Erde zurückkehren' (l. c. p. 37). Diese Welten, welche an und für sich in ihrer Beschaffenheit verschieden sind, nehmen in ihrer Weise an dem stetigen Fortschritt des Weltprozesses teil, indem sie mehr und mehr ein von groben körperlichen Bedürfnissen freies Leben ermöglichen. Merkur ist der nächstfolgende, Mars der unserer Erde vorangehende, gegenwärtig in seiner Pralaya, d. i. in Ruhe befindliche Planet.

‚Die spirale Fortbewegung der die verschiedenen Naturreiche entwickelnden Lebenstriebe (sc. von Planet zu Planet) ist die Erklärung für die Lücken, welche in den die Erde bevölkernden Lebensformen zu beobachten sind . . . Die geistigen Wesen, welche auf der Tierstufe die Bahn umkreisen, gehen zu andern Welten über, wenn sie hier die Reihe ihrer Tierverkörperungen vollbracht haben. Zu der Zeit, da sie wieder eintreffen, sind sie vorbereitet, als Menschen verkörpert zu werden, und keine Notwendigkeit liegt mehr vor für eine aufsteigende Entfaltung von Tier- zu Menschengestaltungen; die letztern warten schon der geistigen Besitzergreifung' . . . d. i. ‚der Veredlung der höchsten unter ihnen bis zu der erforderlichen Gestaltung, dem vielerwähnten fehlenden Glied', — ein weiterer Grund, warum der Darwinismus vergeblich nach ihm

sucht, — weil es auf anderen Planeten, bezw. soweit Menschenformen in Betracht kommen, auf den untergegangenen Erdteilen früherer Rassen zu suchen wäre. (cf. p. 42.)

Anthropologie.

Die menschliche Natur besteht aus 7 Elementen, von welchen die 3 ersten seine niedere Leiblichkeit, die 4 höheren die geistige Individualität herstellen. Diese Wesenselemente sind:

a) Rupa = der materielle Stoff.

b) Prana oder Jiva, die dem groben Stoff anhaftende Lebenskraft.

c) Linga Scharira, mit Astralkörper übersetzt; ein Element, welches als Erklärung für Erscheinungen Verstorbener benutzt wird.

d) Kama Rupa, die Begierdeseele, als Tierseele das höchste Element der Tierstufe; im Menschen für höhere Entwicklung geeignet, jedoch auch hier das Prinzip der auf das äufserliche und individuelle Leben gerichteten Bestrebungen.

e) Manas, das, was wir unter dem eigentlichen Individuum verstehen; doch nicht blofs dies, sondern Prinzip des Gedächtnisses, des empirischen Verstandes und Sitz der Verantwortlichkeit. Es ist erst in der Entwicklung, — um mehr und mehr von dem treibenden Endprinzip des Einen Lebens, dem 7. Grundteil, Atma = Geist, durchdrungen zu werden.

f) Buddhi, Geistseele, das Prinzip idealer Bestrebungen und Thätigkeit, insbesondere auch das Vermögen intuitiver Anschauung der Wahrheit.

g) Atma = Geist, dasjenige Element, von welchem die stufenweis höheren Lebensantriebe ausgehen, welches die niederen Wesensbestandteile zur Entwicklung und Vollkommenheit erhebt, je mehr es sie durchdringt. Jetzt arbeitet es daran, den 5. Grundteil, Manas, den empirischen Verstand zu durchdringen und dem idealen Weltzweck zuzulenken.

Von der buddhistischen Philosophie wird nichts so stark hervorgehoben als die Willensfreiheit des Menschen; jedoch sei der Mensch nur in den verfassungsmäfsigen Grenzen der grofsen Weltgesetze als Herr seiner Zukunftsentwicklung zu betrachten. Indes fordere der Weltprozefs erst dann verhängnisvolle Entscheidungen von ihm, wenn er hinlänglich zu geistiger Kraft erstarkt, denselben gewachsen sei. In den niederen Entwicklungsstufen bleibe zwar keine Regung der menschlichen Freiheit ohne gerechte Vergeltung, allein letztere sei zugleich die Korrektur früherer Abweichungen.

Karma.

Die grofsen Mittel, durch welche das Entwicklungsgesetz den Menschen sittlich erziehe, belohne, bestrafe, hebe und veredle, seien das Karma und der Devachan.

Die. Lehre vom Karma wurde zwar nie geheim gehalten, allein wegen der Unkenntnis anderer Geheimlehren mifsverstanden.

Karma ist eine Gesamtbezeichnung für die Vereinigung der mannigfaltigen guten und bösen Neigungen, welche während der Lebenszeit im menschlichen Wesen entwickelt worden sind, und deren wesentliche Eigenschaften den Stoffteilchen seines 5. Grundteils (Manas) innewohnen durch die Zeiträume hindurch, welche zwischen dem Schlufs des einen irdischen Lebens und dem Beginn des nächsten liegen (p. 78). Es bestimmt mit Naturnotwendigkeit die Lebensbedingungen der nächsten Verkörperung in der Welt der Ursachen und der sittlichen Verantwortlichkeit.

Die buddhistische Philosophie wendet nämlich das Gesetz von der Erhaltung der Kraft mit Konsequenz auch auf diejenigen Sphären des menschlichen Lebensprozesses an, welche nicht physiologischer Art sind: sowohl die Summe der niedrig-sinnlichen als der menschlich-freien Lebensenergie behauptet sich nach dem Tode in eigentümlicher Weise, — in kürzerer oder längerer Dauer, bis sie sich ausgelebt hat.

Um den Tod in seiner metaphysischen Bedeutung zu verstehen, weist die buddhistische Philosophie darauf hin, dafs Buddha zwar den Bestand einer einfachen, unauflösbaren, eigen-

artigen, persönlichen Seelensubstanz geleugnet habe, nicht jedoch ein Selbst, welches wir als den einen Faden betrachten sollen, an welchem die besondere Daseinsschwingung in zahllosen Verkörperungen wie in aneinandergereihten Perlen verläuft, — bis schliefslich in der Vollendung das Bewufstsein und die Erinnerung aller durchlebten Lebensläufe erwacht.

Demnach ist Manas, das Selbst, als ein mehrfach zusammengesetztes Teilwesen zu betrachten, in dem höhere und niedere Bestandteile zu unterscheiden sind. ‚In dem Kampfe, welcher sich sc. bei dem Tod zwischen den früher mit ihm verbundenen Grundteilen erhebt, hangen seine besten, reinsten, erhabensten und geistigsten Teile am 6. (Buddhi, Geistseele), seine niedern Neigungen, Triebe, Erinnerungen am 4. (der Begierdeseele), und wird es selbst gewissermafsen auseinandergerissen. Das niedrige Überbleibsel, welches sich mit dem 4. Grundteil verbindet, schwebt dem irdischen Dunstkreis zu (bis es sich da ausgelebt und erschöpft hat), während die edleren Triebe, und zwar diejenigen, welche thatsächlich das Ich der frühern irdischen Persönlichkeit ausmachten, die Wesenheit und das jene früher belebende Bewufstsein, dem 6. und 7. Grundteil in den geistigen Zustand folgen‘ (p. 79).

Der Zustand oder die Örtlichkeit, in welcher die Residua des sinnlichen, dem irdischen Wohlbefinden einseitig zugewandten psychischen Lebens in Verbindung mit der Begierdeseele sich ausleben und absterben, — schneller oder langsamer, je nach ihrer Energie und Zähigkeit, — und sich in die allgemeinen Grundstoffe auflösen, heifst Kama Loka, Ort der Wünsche und Leidenschaften, des unbefriedigten irdischen Verlangens.

In diesem Zustand sind auch diejenigen, welche eines gewaltsamen Todes sterben, — die sog. Erdgebundenen. Denn wie der Kern einer unreifen Frucht sich nicht so leicht von der Schale löst, so gelingt es auch nicht, dem Naturlauf zuwider die menschlichen Wesensbestandteile durch gewaltsamen Eingriff vollständig und plötzlich zu trennen. Die 4 höhern Grundteile bleiben vereinigt und erwarten ihre Wiederverkörperung. Doch sind sie, da die Leidenschaften des leiblichen Lebens in ihnen

noch in voller Frische sind, je nach dem Mafs ihrer sinnlichen Begierden dem spiritistischen Verkehr zugänglich, indem sie sogar durch die Medien Befriedigung ihrer niedern Lüste suchen (dies seien die incubi und succubi, die Dämonen, welche zu Unmäfsigkeit, Hafs und Wollust reizen).

Die Wenigen, welche ohne irgend eine geistliche Verwandtschaft mit dem höhern und idealen Wesen im Menschen befunden werden, bei denen also der 5. Grundteil ganz der Begierde folgt, werden als unbrauchbar für die Weiterentwicklung auf die sog. 8. grobstoffliche Welt ausgeschieden, welche gewissermafsen den Gegensatz zu der vollendeten Geisterwelt (Addhibuddha) ihrer Weltenkette bildet. — Die unmündigen Kinder dagegen werden baldigst wiedergeboren.

Devachan und Avitchi.

Der geistige Zustand, in welchen der höhere Teil des Menschen bald nach dem Tode übergeht, wird Devachan genannt — oder die Welt der Wirkungen. In diesem rein innerlichen Zustand verarbeitet die Seele alle edeln Ideen und Bestrebungen, welche sie während ihres Lebens in der verantwortlichen Welt der Ursachen in sich aufgenommen, entwickelt und angesammelt hat. Wie jede Entwicklung verläuft auch diese in allmählichem Fortschritt bis zu ihrem Höhepunkt, um sich dann ebenso allmählich zu erschöpfen. Sobald die letzte Welle geistiger Kraft sich verloren hat, folgt die Wiedergeburt zu neuem Leben in der Welt der Ursachen.

Indes dauert dieser Zustand der Verinnerlichung unvergleichlich lang, mindestens 1500 Jahre; in ihm wird die Seele für das Gute, welches sie gedacht, gewollt und gethan, belohnt, indem sie es idealiter selbst geniefst; zugleich wird sie für die zukünftige Fortentwicklung geläutert und erfrischt. Je mehr Gutes und Ideales sie in sich angesammelt hat, desto seliger ist ihr Innenleben; die Devachanzustände sind also aufserordentlich mannigfaltig an geistiger Vollkommenheit und Wonne; die hauptsächlichen Unterschiede sind Rupa Loka, die Welt der Gestalten, der geistigen Schatten ohne Stofflichkeit, und Arupa

Loka, die Welt der Gestaltlosigkeit. Diese Bezeichnungen charakterisieren die mehr oder minder geistige Vollkommenheit, mit der sich die Seelen in der von ihnen selbst erzeugten Ideenwelt bewegen; sie selbst sind unsichtbar und unzugänglich, in einsiedlerischer Ruhe des Geistes.

Avitchi ist der entsprechende Zustand für satanische Menschen; die gewöhnlichen Sünden und Schwächen finden dagegen ihre Vergeltung ausschliefslich durch den Einflufs des auch von ihnen mitbestimmten Karma auf die Gestaltung des künftigen Erdenlebens; ein besonderer Zustand des Devachan entspricht ihnen nicht.

Entwicklung und Fortschritt der Menschheit.

Das Menschengeschlecht, d. h. die Menge geistiger Lebenseinheiten, welche den Keim der menschlichen Natur in sich bergen, entfaltet sich auf der Erde in 7 aufeinanderfolgenden Wurzelrassen, von welchen jede wiederum 7 Stammrassen, diese je 7 Zweigrassen hervorbringt. Da jede Lebenseinheit sich in jeder dieser Zweigrassen mindestens zweimal zu verkörpern hat, und infolge von Kraftüberschufs auch mehr als 7 Zweigrassen gebildet werden, so ergibt sich eine etwa 800malige Wiederverkörperung auf Erden.

Zwischen den Zeiträumen der Wurzelrassen ereignen sich tellurische Umwälzungen, durch welche im grofsen und ganzen der neuen Rasse der Schauplatz geebnet wird. Von frühern Rassen bleiben teils zerstreute Bruchteile, teils gröfsere Massen übrig; wie die flachköpfigen Polynesier von der dritten Rasse stammen, deren Kontinent Lemuria ca. 700000 J. vor der Atlantis untergegangen ist; die meisten Völker gehören der vierten Rasse an, welche als hauptsächlichen Schauplatz ihrer Kultur den versunkenen Kontinent Atlantis hatte, dessen letzte Insel Poseidonis vor 11446 J. versank. Die neueste und fünfte Kulturrasse konstituieren die kaukasisch-arischen Völker; auch die Ägypter und Chaldäer werden zu ihr gerechnet.

Innerhalb jeder Rasse entwickelt sich der Kulturprozefs wie in einem selbständigen Kreislauf, ohne dafs fremdartige

Völker wesentlich von demselben berührt werden. Einen empirischen Beweis hiefür erblickt die buddhistische Philosophie in dem vergeblichen Bemühen Europas, seine Kultur den übrigen Völkern Asiens und Afrikas mitzuteilen; daher die Erfolglosigkeit der Missionsbestrebungen; auch aus Japan mache man nur ein Zerrbild.

Die beiden Pole der menschlichen Entwicklung sind Stofflichkeit und Geistigkeit, weltlicher Verstand und innerliche Vernunft, Materialismus und Idealismus.

‚Die menschliche Entwicklung zeigt auf jeder ihrer Höhenstufen, wie auf deren Gesamtheit, eine absteigende und eine aufsteigende Bewegung: der Geist hüllt sich gewissermaſsen in Stoff ein, sc. wird weltlich, und der Stoff entwickelt sich zu Geist. Der tiefste und stofflichste Punkt der Kreisbahn wird so der nach unten gekehrte Gipfel des weltlichen Verstandes, welcher die verhüllte (materialistische) Äuſserung der geistigen Vernunft ist. Bei jeder Runde muſs daher die auf der absteigenden Bogenlinie sich entwickelnde Menschheit weltlich klüger als ihre Vorgängerin, und jede auf der aufsteigenden Bogenlinie sich entwickelnde mit einer verfeinerten Art von Vernunft und geistigerem Anschauungsvermögen begabt sein.' p. 133.

Diese Gegensätze offenbaren ihre Kraft in den kleinern wie gröſsern Kreisläufen der Entwicklung: es wird ein Bild des gesamten Menschenprozesses gewonnen, wenn wir uns die charakteristischen Züge der 7 Runden bzw. der von ihnen erzielten Menschheit vorführen:

1. Der Mensch der ersten Runde ist von loser Gliederung, ätherisch, wenig strebenden Verstandes, übergeistig.

2. In der zweiten Runde: die Gestalt wird dichter und fester, aber bleibt noch ätherisch, und riesig an Dimensionen. Die Verstandesthätigkeit ist noch gering, da ihre Vollkommenheit von der Feinheit der Gehirnorganisation abhängt; desto vorwiegender der Geist.

3. Der Mensch der dritten Runde gewinnt an Festigkeit und Dichtigkeit der Struktur; doch gleicht er noch mehr einem Riesenaffen; sein Verstand entwickelt sich.

4. Die vierte Runde, in welcher wir uns befinden, erreicht die Reife der leiblichen Organisation nnd steht unter der Herrschaft des Verstandes. Mit ihr kommt der Anfang der Sprache. ‚Die Erde ist voll der Wirkungen der Verstandesthätigkeit und verringerten Geistigkeit.'

Es gilt dies nicht blofs von unserer fünften Rasse, sondern nicht minder von der in Wissenschaft und Technik hochentwickelten vierten der Atlantier und auch der dritten der Lemurier. Die Atlantier hatten das Geheimnis der Auflösung und Wiederbildnng des Stoffes auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung entdeckt, auch die Herrschaft über die Elementarwesen gewonnen, — eine Kenntnis, welche jetzt nur annähernd von den Spiritualisten errungen sei. Mit dem Höhepunkt des Wissens sei die Gefahr des Mifsbrauchs der Macht über die Natur und grofse Gefahr für die menschliche Gesellschaft verbunden, zumal wenn nicht hohe Sittlichkeit, wie bei den Eingeweihten, vor Mifsbrauch dieses Wissens schütze; ohnedies sei damit die Unmöglichkeit weiteren Fortschritts im eigenen Kreislauf der Rasse erreicht und die Natur breche dieselbe durch eine Umwälzung ab.

Jetzt werde der Gegensatz von innerlichem Geist und weltlichem Verstand durch die beiden Extreme der fünften Rasse ausgeprägt: die Indier und die Europäer, deren empirische Wissenschaft zwar Geist sei, aber ein solcher, welcher sich in der Materie verliere und über ihr nichts kenne und suche.

Nach der Mitte dieser Runde beginnt der Kampf des geistigen Ich mit dem weltlichen Verstand, um so übersinnliche Kräfte zur Entfaltung und Geltung zu bringsn.

5. In der fünften Runde steht der Entscheidungskampf der stark entwickelten übersinnlichen Fähigkeiten und idealistischen Tendenzen mit dem gleichfalls höchstentwickelten weltlichen Verstand und seinen materialistischen Strebungen zu erwarten.

6. Die sechste Runde bringt den Menschen zur leiblichen und geistigen Vollendung hinsichtlich der Geistigkeit wie Verständigkeit, Weisheit und Güte.

Was Buddha, — sind dann alle.

7. Die siebente Runde führt zur Vergöttlichung des Menschen, um als Dhyan Chohan (hoher Geist) fördernd und lenkend in die Entwicklung weiterer Weltläufe einzugreifen.

Die Gefahr und Aufgabe der Entscheidung.

‚Die Erlangung von Vorrechten, welche der Geistigkeit gebühren, durch den Verstand, d. i. durch Naturwissenschaft im erhabensten Sinn, — ist eine der Gefahren des Kampfes, welcher das Geschick des menschlichen Ich entscheidet. Denn etwas gibt es, wozu die Verstandesentwicklung nicht verhilft: und das ist das Verständnis der Erhabenheit und der Natur geistigen Daseins. Im Gegenteil, der Verstand erwächst aus äufserlichen Ursachen, der Vervollkommnung des Gehirns, — und strebt nur nach äufserlichen Wirkungen, — der Vervollkommnung des körperlichen Wohlbefindens. Obgleich der heutige Verstand Geistigkeit nicht verdammt, — ein den schwachen Brüdern und der Religion, auf die er mit gutmütiger Geringschätzung blickt, gemachtes Zugeständnis, — behandelt er doch sicherlich das äufserliche menschliche Leben als die alleinige wichtige Aufgabe, mit welcher sich ernste Männer oder selbst aufrichtige Menschenfreunde beschäftigen können. Erstreckt sich aber wirklich das geistige Leben, die lebendige bewufste Innerlichkeit über viel gröfsere Zeiträume als die des körperlichen, vom Verstand beherrschten Daseins, dann ist sicher des Menschen innerliches Dasein wichtiger als sein äufserliches, und der Verstand irrt, indem er alle seine Anstrengungen auf die Verbesserung dieses äufserlichen Daseins richtet.‘ p. 146.

Die Entscheidung dreht sich also nicht um gut und bös im populären Sinn, sondern um die Hingabe an die Geistigkeit oder Körperlichkeit, Innerlichkeit oder Äufserlichkeit. Die Vorbereitung dazu besteht weder in religiöser Gefühlsschwärmerei, noch in äufserer Kirchlichkeit, noch in gewöhnlicher bürgerlicher Sittlichkeit, — sondern in der Entwicklung der übersinnlichen Fähigkeit zu unmittelbarer Intuition im Gegensatz zum diskursiven und demonstrativen Forschen des weltlichen Verstandes.

‚Dieses in Thätigkeitsetzen geistigen Schauens ist Geheimwissenschaft in der höchsten Auffassung; die Entfaltung der Geistigkeit, die Gewinnnng blofser Gewalt über die Natnrkräfte, die Erforschung einiger ihrer verborgenen Geheimnisse, ist Geheimwissenschaft in der niedrigsten Auffassung, und in dieses niedere Gebiet möge die Naturwissenschaft eindringen.‘ p. 145.

‚Aber znr achten Welt unvermischter Stofflichkeit mufs das Ich hinabsteigen, welches sich schliefslich ungeeignet erweist, die aufsteigende Kreisbahn der Weltenkette weiter zu verfolgen.‘ p. 148.

Die Liebe zum Guten ist notwendig, aber von untergeordneter Bedeutung; die Sehnsucht nach Wissen der Wahrheit ist es, was die letzte Förderung bringt. Wie Apoc. 3, 15. 16 besage, erfolgt nach der ersten Entscheidung zwischen geistig nnd ungeistig die zweite nntergeordnete — zwischen gut und bös, warm und kalt. Zuerst wird das Lane ausgestofsen.

‚Die letzte Anstrengung der Natur, indem sie den Menschen entwickelt, ist, aus ihm ein unendlich höheres Wesen zn machen, das dereinst eine bewufst wirkende und wie es gemeinhin benannt wird, schöpferische Kraft in der Natnr selbst sei. Das erste Vollbringen ist die Entwicklung des freien Willens, und das zweite die Verewignng dieses freien Willens, indem er sich mit der Natur in ihrem Endstreben, welches gnt ist, vereinigt (d. h. einen guten Gebrauch von der erlangten Geistigkeit macht). Im Verlauf solcher Thätigkeit ist es unvermeidlich, dafs ein grofser Teil des entstandenen freien Willens dem Bösen sich zuwendet, und nachdem er zeitweiliges Leiden hervorgerufen hat, zerstäubt nnd vernichtet wird.‘ p. 154.

Nachdem die Vorbereitung und Befähigung znm Kampf zwischen Verstand und Geist begonnen hat, können einzelne durch Selbstzucht und energische Verinnerlichung ihre Periode und den Gang der allgemeinen Entwicklung überholen. So die Erleuchteten, welche jetzt schon die Entscheidung gewinnen, welche die Mehrzahl erst in der fünften Runde erzielt. Sie erwarten im seligen Devachan ihre weitere Teilnahme an dem Prozefs der weiteren Vollendung. Die Befreiung von der Wieder-

geburt bis zu jenem Zeitpunkt ergibt sich aus der Beschaffenheit ihres Karma, welches keine Verwandtschaft, Anziehung und Begierde nach äufserlichem, irdischem Leben enthält.

Solche, die sich zwar vom Irdischen losgelöst, aber in den letzten Prüfungen nicht stark genug bewährt haben, bleiben zurück, bis die Flutwelle der nächsten Entwicklung sie in ihrer Daseinsstufe wieder erreicht.

Das Übel und Leiden finde seine Erklärung in der Absicht der Natur, Kraft und selbstlose Liebe zum Gesamtsein des All zu erzeugen: die Kraft erwachse nur durch Kampf und Leiden; die Liebe entspringe aus dem Mitleid und bilde sich allmählich zur Verzichtleistung auf die Besonderheit der Einzelexistenz.

Die Errungenschaft eines jeden Weltprozesses wird für den nächsten benutzt und geht so noch weiterer Vervollkommnung entgegen — bis zum Nirvana, dem Zustand erhabener Ruhe in der Allwissenheit des Urwesens.

Die Vorzüge, welche das dargelegte System für sich in Anspruch nimmt, und die Mängel, welche es dem Christentum zum Vorwurf macht, sind etwa folgende:

1. Die buddhistische Metaphysik mache den Begriff eines persönlichen Gottes samt den in ihm zusammengeschmiedeten Widersprüchen entbehrlich; erkläre jedoch — durch die Lehr-Thätigkeit eines Himmelsgeistes (Dhyan Chohan) am Anfang der irdischen Menschengeschichte — das Entstehen einer persönlichen Gottes- und Offenbarungsidee samt deren gröbern Anthropomorphien.

Das Christentum komme hingegen trotz aller dialektischen Anstrengungen über die unversöhnlichen Gegensätze in seiner Gottesidee nicht hinaus. Widersprechend sei die Verbindung der Unendlichkeit mit dem Bewufstsein und der Persönlichkeit; widersprechend die Annahme eines über- und aufserweltlichen Gottes, da die Welt unendlich sei; widersprechend die Annahme einer Weltschöpfung durch einen unendlich vollkommenen Geist; denn Vollkommenheit bedeutet den Ausschlufs jedes Mangels,

und demnach jedes Beweggrundes zur Welterschaffung und Weltentwicklung, also Stillstand oder Tod. Unvereinbar seien Allmacht und Güte in einem Wesen; unvereinbar die göttliche Herrschaft über die Natur mit der in letzterer waltenden Gesetzmäfsigkeit; unvereinbar die göttliche Vorherbestimmung und die menschliche Freiheit; die göttliche Allwirksamkeit und der Ursprung des Bösen. ‚Das Wort Gott bezeichnet die unbekannte Ursache jener Wirkungen, durch welche der Mensch entweder in Bewunderung oder in Schrecken versetzt wurde, ohne sich dieselben erklären zu können.' p. 254. Dies die Definition eines geheimkundigen Gewährsmannes von Sinnett, welche es erklärlich macht, wie man so viele Widersprüche in dem christlichen Gottesgedanken finden konnte. Es wird Gott in einer Weise gedacht, wie er im System des Pantheismus oder Polytheismus gedacht werden mufs, als eine Macht neben, oder über, oder in der Welt, neben vielen andern, sei es persönlichen, oder elementaren, oder abstrakten Mächten, nicht aber als der Eine, neben den andere oder anderes zu stellen, von vornherein unmöglich ist. Sonst hätten diese Geheimlehrer wohl erkannt, dafs Gottes Macht und Wirken die strengste Gesetzmäfsigkeit in Natur und Menschheitsentwicklung mit nichten stört und unterbricht, sondern einzig und allein ermöglicht und begründet. Dieser Gott ist nicht der Notbehelf der Unwissenheit, nicht die Hypostasierung der selbstsüchtigen Wünsche, sondern die Urquelle der gesetzmäfsigen Notwendigkeit wie der sittlichen Selbstbestimmung, und darf weder in seinem freien, weil keinem Bedürfnis entstammenden Schöpfungsratschlufs, noch in seiner Weltregierung und Gnadenwahl, noch in seiner Allmacht und Güte gedacht werden wie ein Mensch, d. h. wie die Götter des pantheistischen Polytheismus, und ist deshalb über die angeblichen Widersprüche ebenso erhaben, wie die christliche Offenbarungsidee über die Auffassung der indisch-europäischen Weisen. Er ist die absolute Freiheit der höchsten Vernunft, von welcher die thatsächliche Ordnung allein stammen kann; denn die Notwendigkeit der Naturgesetze ist nicht derart, dafs sie selbst als absolute gedacht werden könnte.

2. Die buddhistische Kosmologie sei wahrhaft objektiv und universal, frei von jener Engherzigkeit, welche den christlichen Erdenbewohner der Versuchung unterliegen lasse, seinen Planeten als das physische und moralische Centrum des Weltalls zu betrachten, eine Engherzigkeit, welche den menschlichen Ursprung des Christentums um so unerbittlicher erweist, als die christliche Theologie vergeblich alle Mittel der Dialektik aufwende, um derselben zu entrinnen; denn sie hafte an dem Hauptdogma der Menschwerdung und Erlösung auf Erden. Die frühe christliche Kirche habe mit Recht den astronomischen Thatbestand gefürchtet und mit der Grausamkeit des Schreckens dagegen eingegriffen. ‚Die Wahrheit wurde geleugnet, während des Verlaufs von Jahrhunderten wurden ihre Vertreter gemartert. Als sie schliefslich trotz der Macht päpstlicher Ansprüche feststand, ergriff die Kirche, wie Rhys Davids sich ausdrückt, das verzweifelte Hilfsmittel, zu behaupten, dafs es gleichgültig sei. Diese Behauptung hat sich bis jetzt erfolgreicher bewiesen, als ihre Urheber es hoffen konnten. Als sie astronomische Entdeckungen fürchteten, trauten sie der Welt im allgemeinen ein unerbittlicheres Schlufsvermögen zu, als dieselbe geneigt war anzuwenden.‘ p. 213 sq. ‚Mit der schwindenden Wichtigkeit der Erde vermindert sich die Glaubwürdigkeit von Lehren, welche von uns beanspruchen, die Einzelheiten unseres Lebens als Teil vom Bewufstsein eines allwissenden Schöpfers zu betrachten.‘ p. 214. Die winzige Erde könne keine Ausnahmsstellung gegenüber der allgemeinen Naturgesetzlichkeit als Schauplatz göttlicher Freiheit und Gnadenwahl beanspruchen.

Allein es ist weder ein Grund einzusehen, weshalb der moralische Mittelpunkt des Universums mit dem astronomischen Centrum zusammenfallen müsse, noch auch, warum die Bedeutung der Inkarnation und Erlösung notwendig in jeder Form der meritorischen Ursächlichkeit auf den Weltkörper beschränkt werden müsse, auf welchem sie stattfand.

3. Die christliche Eschatologie wird besonders mit Hinweis auf die vielen Abstufungen menschlicher Wiedergeburt und die Lehre vom Devachan folgendermafsen bemängelt:

Es bestehe ein Mifsverhältnis zwischen dem kurzen Erdenleben und der endlosen Fortdauer des jenseitigen Schicksals.

Es liege ein Widerspruch in der Annahme, dafs das ewige Leben im Jenseits unabänderlich durch die fehlgreifende Handlungsweise eines hilflosen und unwissenden Menschenlebens bestimmt werde, und das infolge einer unendlich gerechten und allweisen Anordnung. cf. p. 35. 77.

Besser als dieser Gott sei die richtig verstandene Natur; ‚sie eilt nicht und stellt ihren Geschöpfen keine Fallen‘. p. 143. ‚Die Natur begnügt sich nicht, ihren Geschöpfen leicht und sorglos zu vergeben, noch die Sünder völlig zu verdammen, wie ein träger Herr, den eher Sorglosigkeit als Gutmütigkeit von gerechtem Walten im Haushalt abhält.‘ p. 98.

Es sei ungereimt zu lehren, jenes endlose Leben bleibe von dem Gesetz des Wechsels, der Vervollkommnung und des Fortschritts unberührt, welches sonst die ganze Welt beherrscht. p. 35.

Endlich werde notwendig der Zustand der Seligen in einem Himmel ‚von der Beschaffenheit eines Wachtturmes‘ durch die Kenntnis des Erdenelends, seiner Gefahren und Irrungen, in einen Ort des heftigsten geistigen Leidens umgewandelt, da doch die Heiligen die mitleidigste und selbstloseste Nächstenliebe hegen. p. 85.

Allein Zeit und Ewigkeit stehen immer in Mifsverhältnis, wenn erstere als eine endlich, letztere als eine unendlich ausgedehnte Aufeinanderfolge von Veränderungen oder Momenten betrachtet wird; nicht aber, wenn man die Ewigkeit als das Aufhören jeder Aufeinanderfolge erkennt. Als nie entschwindendes Jetzt findet sie in dem kürzesten Zeitabschnitt ihr endliches Gegenbild; denn nicht Vergangenheit und Zukunft, sondern die Gegenwart macht Zeit und Ewigkeit innerlich verwandt.

Was von diesen rein formalen Begriffen gilt, ist auch auf das Verhältnis der endlichen Befähigung und der unendlichen Tragweite der Entscheidung anzuwenden. Welches endliche Mafs stände in einem kongruenten Verhältnis zur Unendlichkeit des höchsten Gutes oder seines Verlustes? Übrigens darf bei einer Gegenüberstellung der kleinlichen Lebensverhältnisse in der

Prüfungszeit und ihrer unabsehbaren Folgen für die Ewigkeit die Lehre vom Fegfeuer nicht außer acht gelassen werden, wie Sinnett es thut; oder würde die Kritik vielleicht mit ihrem Tadel zurückhalten, wenn die Prüfungszeit mit der Entscheidung des Entweder — Oder in unabsehbare Ferne hinaus verlängert und damit die Anstrengung von Jahrhunderten oder Jahrtausenden durch die immer drohende Möglichkeit eigenen Rückfalles in ihrem Erfolg gefährdet bliebe? Die Lehre vom Fegfeuer wird nicht — wie Sphinx I. 4. 281 meint, — erschöpft, wenn man es als zeitweilige Läuterung ohne tiefere Bedeutung betrachtet; nichts hindert in ihm die glückliche Möglichkeit zu sehen, um die Dissonanz zwischen der Kleinlichkeit des hier geübten Guten und der Großartigkeit seines Endzieles auszugleichen. Ferner muß bei der Würdigung der christlichen Eschatologie auch die Gnadenlehre Beachtung finden; denn durch die Gnade wird auch das kleinlich-armseligste Erdendasein in seinen Beweggründen und Zielen innerlich vertieft und vergöttlicht, mögen auch die äußern Gelegenheiten der sittlichen Übung, sowie die Formen der Glaubensvorstellung sehr arm im Geiste sein. Andererseits schützt die erhabenste Berufsstellung nicht vor einer trivialen und pedantischen Lebensgestaltung.

Mit dem Hinweis auf den Begriff der Ewigkeit und der Gottschauung ist auch die Antwort auf die letzten Bemängelungen angedeutet; denn mehr als Andeutungen wollten wir in dieser apologetischen Kritik überhaupt nicht geben, obgleich wir auch bei denselben an der Überzeugung festhielten, daß in diesen Fragen der Religionsvergleichung nur genaue Untersuchung, tiefes Eindringen und möglichst günstige Deutung einer fremden Religion zum Ziele alles Forschens, zur Wahrheit führen.



DIE LEHRE DES HL. THOMAS

UND SEINER SCHULE

VOM PRINZIP DER INDIVIDUATION.

EIN BEITRAG ZUM PHILOSOPHISCHEN VERSTÄNDNIS DER MATERIE.

VON DR. M. GLOSSNER,

MITGLIED DER PHILOSOPHISCHEN AKADEMIE DES HL. THOMAS IN ROM.

EINLEITUNG.

Im Hinblick auf die dnrch den Einflnfs des Nominalismus eingetretene und von der eben erst im Wiederaufleben begriffenen peripatetischen Philosophie (Werner, Der hl. Thomas von Aquin, Bd. III, S. 137), noch nicht gehobene Verwirrung in den tieferen Fragen der Spekulation, rechnet der berühmte Verfasser der loci theologici zn den nach seiner Meinnng unerträglichen und nnausträglichen Streitfragen unter andern auch die von uns zum Gegenstande der folgenden Abhandlung gewählte Frage nach dem Prinzip der Individuation oder dem Grunde der die Individualität konstituierenden Abgeschlossenheit und Unteilbarkeit des Seins. (Melchior Canus, Loci theologici l. IX c. 7: Quis enim ferre possit disputationes illas de nniversalibus, de nominum analogia, de primo cognito, de principio individuationis. Was die Tragweite der Universalienfrage betrifft, mit welcher unser Thema aufs innigste zusammenhängt, so ist dieses Urteil durch die spätere Entwicklnng der Philosophie nicht ratifiziert worden. S. Zigliara, Summa philosophica, Lugdnni 1882, t. I. p. 308.)

Wenn dagegen ein anderer hervorragender Theologe, Joh. a S. Thoma [Cursus Theologicus, tom. IV. (ed. L. Vivès, Paris 1884.) p. 589.] die Lehre des Aristoteles, der Grund der Vervielfältigung eines spezifischen Seins liege in der Materie, als die Quelle preist, aus welcher der heidnische Philosoph die Erkenntnis der Einzigkeit Gottes geschöpft habe[1]), so entsteht für uns die Frage, wo in diesem Widerstreite der Meinungen die Wahrheit sich finde. Denn einerseits dürfte sich die Untersuchung durch die wirkliche Schwierigkeit und Subtilität, sowie die vorgebliche Unfruchtbarkeit des Problems zurückgestofsen, andererseits aber doch wiederum durch den anscheinend höchst wertvollen Ertrag für die höchsten Interessen der Wissenschaft und des Lebens angezogen fühlen.

In verstärktem Mafse erhebt sich der Zweifel an der Fruchtbarkeit der von uns beabsichtigten Untersuchung, wenn es überdies die Verteidigung einer bestimmten Lösung des gedachten Problems gelten soll, die schon in älterer Zeit auf mehrfachen Widerspruch stiefs, in neuerer Zeit aber fast allgemein aufgegeben worden ist. Denn, wem wäre es unbekannt, dafs die Lehre des hl. Thomas, die Materie sei das Individuationsprinzip der körperlichen Dinge, heutzutage nur wenige Verteidiger zählt, indem es fast allgemein als ausgemacht gilt, dafs der Grund der Individuation für Geist- und Körperwesen derselbe, nämlich in der ganzen und ungeteilten konkreten Wesenheit gelegen sei?

Bedenkt man ferner, dafs unter den Gegnern der thomistischen Lehre die Namen eines Suarez, Maurus hervorglänzen, und dafs dieselbe unter den Neueren in P. Kleutgen nur einen schwankenden und unentschiedenen Verteidiger gefunden, so möchte es scheinen, dafs unser Vertrauen, durch die Wiederaufnahme der thomistischen Doktrin in diesem Punkte der Wissenschaft einen Dienst zu leisten, der soliden Grundlage entbehre.

[1]) Metaph. *Λ.* (12.), 8. 1074. a 33: *ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει· εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς. τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν. καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς ἓν μόνον. εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος.*



Sollten aber alle diese Erwägungen nicht imstande sein, unser Vertrauen zu erschüttern, so dürfte der letzte Stützpunkt sinken, sobald wir vernehmen, dafs selbst Albert der Grofse, der auch in diesem Punkte den aristotelischen Spuren folgend, was der Stagirite mehr nur angedeutet, zur Theorie fortbildete, seine anfängliche Lehre von der individualisierenden Materie später aufgegeben und in der mit unserem Problem zusammenhängenden Frage, ob es reine Geister gebe, die sich nur der Zahl, nicht aber der Art nach unterscheiden, die von seinem grofsen Schüler, dem Aquinaten, geteilte Ansicht verlassen habe. [v. Hertling, Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung, 1880. S. 102 ff.]

Wenn es angesichts dieser Thatsachen als ein aussichtsloses Unternehmen erscheinen möchte, über die Frage nach dem Individuationsprinzip zu voller Klarheit und Gewifsheit zu gelangen, und über den wissenschaftlichen Wert der verschiedenen Ansichten ein endgiltiges Urteil zu gewinnen: so läfst sich andererseits schwer begreifen, wie ein Problem, das mit den erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundfragen im innigsten Zusammenhange steht, nicht allein aus dieser Verbindung, sondern auch ganz besonders aus der nachfolgenden, so äufserst reichen und mannigfaltigen Entwicklung eine helle Beleuchtung nicht empfangen sollte.

Eine Behandlung des vorwürfigen Problems in einer solchen doppelten, sachlichen und geschichtlichen Beleuchtung, dürfte wohl geeignet sein, das schwindende Vertrauen neu zu beleben und die Frage selbst einer befriedigenden Lösung zuzuführen.

Die isolierte Behandlung eines Problems führt in der Regel nicht zum Ziele und gewährt keine Bürgschaft dafür, dafs ein Ende der zahllosen Kontroversen gefunden werde. Knüpft man dagegen die Frage an die höchsten Prinzipien des Seins und Denkens an, so mufs es sich zeigen, ob dieselbe eine sichere Lösung, also auch nur in einem bestimmten Sinne zulasse, und so die Möglichkeit gegeben sei, die Geister, die sich auf dem gemeinsamen Boden der Grundprinzipien begegnen, in dem Sinne jener allein zulässigen Lösung zu vereinigen. Ferner ist nichts so geeignet, die Falschheit einer philosophischen Lehre in ein

helles Licht zu setzen, als die Kritik, die sie im Laufe der philosophischen Entwicklung gefunden. Nicht die Kritik der Philosophen meine ich, sondern die Kritik, welche die Geschichte der Philosophie selbst übt, entweder durch Entfaltung der Keime, die eine Lehre in sich birgt, oder derjenigen, aus welchen sie selbst entsprossen ist.

Wenden wir diese beiden Gesichtspunkte auf die thomistische Lehre vom Prinzip der Individuation an, so steht dieselbe, wie sich uns zeigen wird, mit den erkenntnistheoretischen und ontologischen Anschauungen ihres Urhebers, also mit den Fundamenten seiner Philosophie im engsten Zusammenhange. Andererseits aber hat, wie wir überzeugt sind, das Urteil der Geschichte über die abweichenden Auffassungen eines Scotus, Suarez, der Nominalisten den Stab gebrochen. Schon der Umstand, dafs Suarez in der Lehre vom wirkenden Intellekt mit den erkenntnistheoretischen, Scotus durch seine Bestimmungen über die Materie und die Universalien mit den ontologischen Voraussetzungen der thomistischen Lehre sich in Widerspruch gesetzt, gibt uns einen bedeutsamen Fingerzeig.

Wenn wir im letzteren, in Scotus, den Vorläufer des ontologischen Idealismus, der das Allgemeine hypostasiert, erblicken, dürfen wir wohl auf fast allgemeine Zustimmung rechnen. Wir hoffen aber auch, wenigstens nicht auf unbedingten Widerspruch zu stofsen, wenn wir im ersteren, in Suarez, den Vorläufer des erkenntnistheoretischen Idealismus, oder genauer, des Intellektualismus, d. i. der Loslösung der Idee oder intellektuellen Vorstellung von den Eindrücken der Sinne, erblicken.

Leibnitz, der seine philosophische Laufbahn mit unserer Frage eröffnete, [Leibnitii Opp. philosoph. ed. Erdmann. Disputatio metaphysica de principio individui p. 1] bekennt sich ausdrücklich zur Lehre des Suarez, dafs der Grund der Individuation nicht in der Materie, sondern in der Totalität des Seins gelegen sei. Die thomistische Lehre wird von ihm nicht ausdrücklich bekämpft, sondern mit der Bemerkung von der Untersuchung ausgeschlossen, dafs nur die allgemeinen, geistiges und materielles Sein umfassenden Meinungen berücksichtigt werden sollen, von

den speziellen aber abgesehen werde. [Nos quoniam hic abstrahemus a substantia materiali et immateriali, speciales opiniones alio tempore consideraturi, nunc generales tantum excutiemus. L. c.]

Gerade diese Verallgemeinerung der Frage aber ist bezeichnend und birgt einen tieferen Hintergrund. Während nämlich Thomas unsere Frage in solchem Sinne entscheidet, dafs der wesentliche Unterschied der beiden grofsen Sphären des Daseins, der geistigen und materiellen, zu klarem und scharfem Ausdrucke gelangt, tritt uns in der Leibnitzschen Ansicht von der Gleichheit des Individuationsprinzips in beiden Sphären jene durch die neuere Philosophie sich hindurchziehende monistische Tendenz entgegen, die entweder, wie bei Leibnitz selbst, zur Reduktion des Materiellen auf das Geistige, oder umgekehrt des Geistigen auf das Materielle führt.

Als überflüssig möchte es erscheinen, wenn wir, an diese Bemerkung über Leibnitz anknüpfend, den englischen Lehrer gegen den auch in neuester Zeit wiederum gegen ihn erhobenen Vorwurf verteidigen, dafs seine Lehre vom Individuationsprinzip ihn konsequent zur Preisgebung der göttlichen Persönlichkeit hätte führen müssen. Die Einschränkung seiner Lehre, die Materie sei Individuationsprinzip, auf die materiellen Wesen läfst jenen Vorwurf sofort als unbegründet erscheinen. Die genauere Darstellung aber wird die Nichtigkeit desselben zur Evidenz erheben.

Weit entfernt nämlich davon, dafs im Sinne des hl. Thomas F r e i h e i t von der Materie die Ungeteiltheit und Unmitteilbarkeit des Seins, wodurch wir den allgemeinen Begriff der individuellen Existenz bestimmen, beeinträchtige, liegt vielmehr gerade in ihr der Grund jener vollkommeneren und vollkommensten Weise individueller Existenz, die zur Einheit noch die Einzigkeit, d. h. die Ausschliefsung von Wesen derselben Art hinzufügt. Es handelt sich nämlich bei den materiellen Dingen nicht allein um die Ungeteiltheit und Unmitteilbarkeit des Seins, sondern zugleich und vorzugsweise um die Erklärung der Thatsache, dafs in den materiellen Dingen formelle und individuelle Einheit nicht schlechterdings zusammenfallen, indem sie durch diese in sich

abgeschlossenes Sein sind, während ihnen jene, das spezifische Wesen mit anderen gemeinsam ist.

Es gibt in der Sinnenwelt Individuen derselben Art, d. h. solche, die sich nur für die Sinne von einander nnterscheiden, die aber vom Verstande durch denselben Begriff gedacht werden. Die Frage nach dem Individuationsprinzip der sinnenfälligen Dinge erhält hiedurch den bestimmten Sinn nach dem Grunde, weshalb sie in der Weise individualisiert sind, daſs Individnen von derselben wesentlichen Beschaffenheit nebeneinander bestehen oder bestehen können.

Dieser bestimmte Sinn der Frage ist in der Regel verkannt oder übersehen worden, wenn es sich um die Beurteilnng der thomistischen Theorie oder ihr verwandter Lehren handelte, nämlich solcher, in denen die, sei es realistisch oder idealistisch gefaſste, Materie gegenüber einem bestimmenden Formprinzip als individualisierendes Prinzip bezeichnet wird.

Indem man nämlich in der Individuation nur das Moment des Bestimmens ins Auge faſste, übersah man, daſs die Weise der Individuation der materiellen Dinge eine Unvollkommenheit in sich schlieſse, die sich nicht ans einem bestimmenden und gleichsam sammelnden, zusammenfassenden, sondern vielmehr nur aus einem zerstrenenden, der Materie, wie sie von Platon, Aristoteles n. s. w. oder selbst auch von den intellektualistischen Vertretern des Idealismus gedacht wird, verwandten Prinzip erklären und ableiten lasse. [„Trotz aller Gleichartigkeit ist der Stoff kein einheitlich zusammenfassendes, sondern wegen seiner Zusammengesetztheit, Ansdehnnng, Teilbarkeit, viel eher ein auseinander treibendes vervielfachendes Prinzip.“ Pesch, Die groſsen Welträtsel, Bd. II, S. 93.]

Aus diesem Grunde können wir z. B. die Kritik, die Trendelenbnrg an der Schopenhauerschen Theorie vom Prinzip der Individnalität übt, nicht als vollkommen zntreffend anerkennen. „Wenn Ranm nnd Zeit, bemerkt der genannte Philosoph, allein als das individuierende Prinzip gefaſst werden, so findet man das Wesen desselben nur darin, daſs für unsere Betrachtung eine geschiedene Vielheit erzengt werde, nnd kümmert sich darum

nicht, ob und wodurch das Geschiedene sich als Ganzes zusammenfasse.“ [Logische Untersuchungen, Bd. II, S. 79. An einer anderen Stelle (S. 77): „Der innere Zweck ist das eigentlich individuierende Prinzip in der Welt.“ Hiezu bemerkt Pesch a. a. O. S. 106: „Diesen Satz möchten wir nur unterschreiben, sofern sich im Individuum der spezifische Typus geltend macht. Der innere Zweck gibt dem Dinge zuerst typische Vollendung und Abgrenzung, und infolge davon allerdings auch die individuelle. Hingegen hat die Individualisation als solche ihren vorwiegenden Grund in der Materie. Die bloſse Beobachtung der organischen Zelle reicht hin, um uns davon zu überzeugen, daſs Abschnürung, Teilung und Vielheit durch eine Überwucherung des Materiellen eingeleitet wird.“]

Die Schopenhauersche Theorie ist allerdings falsch, jedoch nicht aus dem von Trendelenburg angeführten Grunde. Raum und Zeit sind die Bedingungen, nicht das Prinzip der Individuation. Dieses liegt dort, woher Räumlichkeit und Zeitlichkeit der materiellen Dinge selbst entspringen. Es ist die gemeinsame Wurzel der Raumzeitlichkeit und der Individualität — die Materie. Ferner sind in der Ansicht Schopenhauers Raum und Zeit nur subjektive Anschauungsformen, und ihr Produkt, die Individualität nur ein im Hohlspiegel der Gehirnthätigkeit erzeugtes Blendwerk.

Für diese widersinnige Theorie sind wir nicht gewillt, einzutreten. Gleichwohl ist Schopenhauer im Recht und nehmen wir seine Theorie gegenüber der Kritik Trendelenburgs insoweit in Schutz, als der Frankfurter Pessimist für die Individualität der körperlichen Dinge ein die Idee, den gemeinsamen Typus gleichgiltig zerstreuendes, der Begreiflichkeit oder Intelligibilität widerstrebendes Prinzip sucht, und dieses für die nächste oder unmittelbare Betrachtung in Raum und Zeit erblickt.

Die Form — bei Trendelenburg: der Zweck — besitzt keineswegs begründetere Ansprüche, als Prinzip der Individuation zu gelten, als der Stoff der Dinge. Denn, fragt es sich um den Grund der Individualität der materiellen Wesen, so ist es in der That die „geschiedene Vielheit,“ die in Betracht zu ziehen ist, und es ist nicht ein Grund der Einheit und Zusammenfassung,

sondern der Zerstreuung, der gesucht wird; denn das Bestehen von einander getrennter Individuen innerhalb der Einheit der Art und trotz derselben ist es, was der Erklärung bedarf.

Unter den Anhängern des englischen Lehrers ist dieser entscheidende Gesichtspunkt mit besonderem Nachdruck von Johannes vom hl. Thomas hervorgehoben worden. Seiner Erklärung zufolge müssen zur Vervielfältigung der Individuen zwei Bedingungen konkurrieren. Die erste Bedingung ist, dafs das individualisierende Prinzip in der Substanz gelegen sei und eine substanzielle Einheit begründe; denn die individuelle Substanz mufs als die letzte Bestimmtheit der Kategorie der Substanz in der Linie dieser selbst liegen. Die zweite Bedingung aber verlangt, dafs jenes Prinzip eine substanzielle, nicht aber eine essentielle oder formale Vervielfältigung nach sich ziehe; denn der individuelle Unterschied wird nicht der formalen Einheit entgegengesetzt, insofern diese eine spezifische ist, sondern läfst die ganze Spezies in dem einen und anderen Individuum bestehen und zieht keine spezifische oder wesenhafte Verschiedenheit nach sich.

Der Frage nach dem Individuationsprinzip der materiellen Dinge kann demnach nur ein solcher Grund genügen, der geeignet ist, die spezifische Einheit mehrerer Individuen zu erklären. [Joh. a S. Thoma, Cursus philosophicus, ed. Vivès, tom III. p. 49a.] Wäre die Gesamtheit der Dinge eine ursprüngliche Vielheit absolut getrennter Prinzipien, etwa im Sinne der Herbartschen Metaphysik, so wäre die Frage nach dem Grunde der Individuation überhaupt nicht aufzuwerfen. Denn, wo der Unterschied ein prinzipieller und absoluter ist, verliert die Frage nach dem Grunde der Vervielfältigung des Einen oder des Bestehens rein individueller Unterschiede im Rahmen spezifischer Einheit ihren Sinn.

Die Frage entsteht nur in der Voraussetzung einer formalen Einheit der Dinge, die in ihrer Realität selbst begründet und nicht allein vom betrachtenden Geiste in sie hineingetragen ist.

Aus dem angeführten Grunde genügt es nicht, in das Fürsichsein, die gesonderte Existenz selbst, den Grund der Indivi-

duation zu setzen. Denn sobald einmal irgend eine Zusammensetzung der metaphysischen Form (des begrifflichen Wesens) mit dem Träger derselben angenommen, und nicht von vorneherein die absolute Einfachheit des ungeteilten konkreten Wesens behauptet wird, kann die Frage nach dem Grunde der Kontraktion der allgemeinen Wesenheit in einem bestimmten Individuum nicht umgangen werden. [Vgl. v. Hertling a. a. O. S. 104, wo mit Bezug auf gewisse Schwankungen in der Lehre des sel. Albertus gesagt wird: „Offenbar ist es ungenau, das Suppositum als das Individuierende zu bezeichnen, da es doch bereits das Individuierte ist, die reale Einzelnsubstanz, das Ganze, dessen Form .... und zwar als Form des Ganzen die allgemeine Natur, oder das quo est sein soll.“ Auf den Doppelsinn der Form, die sowohl im physischen als auch im metaphysischen Sinne genommen wird, und in jenem die Teilform, die mit dem Stoffe zusammen das reale Wesen konstituiert, in diesem aber die Form des Ganzen, d. i. die begriffliche durch Verbindung von Form und Materie verwirklichte Wesenheit bezeichnet, werden wir alsbald zu sprechen kommen.]

Es dürfte hier der Ort sein, den verschiedenen Sinn zu bestimmen, in welchem die Individuation genommen werden kann.

Die Individuation kann nämlich unter dem metaphysischen, logischen und physischen Gesichtspunkte betrachtet werden.

Metaphysisch betrachtet, bezeichnet sie die letzte Stufe in der Reihe irgend eines Prädikamentes, wie die oberste Gattung die erste Stufe bezeichnet. In diesem Sinne ist die Individuation die letzte individuelle Differenz durch die eine Art (species infima) zum Individuum kontrahiert wird.

Im logischen Sinne drückt Individuation die Fähigkeit aus, Subjekt jeglicher Prädikation zu sein; denn alles was prädiziert wird, wird schliefslich vom Individuum, dieses aber nur von sich selbst prädiziert.

Im physischen Sinne endlich ist Individuation die Einheit der Zahl nach selbst, kraft deren etwas in sich selbst ungeteilt und jedem anderen unmitteilbar als einheitliches Sein besteht. [Joh. a. S. Thoma l. c. p. 48 b—49 a.]

Wie man sieht, hat die logische Betrachtung die metaphysische zur Voraussetzung. Denn das Individuum ist aus dem Grunde letztes Subjekt der Prädikation, weil es als erste Substanz Träger aller wesentlichen und accidentellen Bestimmungen ist. Metaphysische und physische Individuation aber verhalten sich so, daſs jene durch diese verwirklicht ist, wie überhaupt die metaphysische Wesenheit im physischen Wesen, z. B. die Menschheit in der Verbindung von Leib und Seele sich verwirklicht.

Diese Unterscheidung der metaphysischen Wesenheit vom physischen Wesen, die sich bei der Betrachtung der materiellen Dinge, in welchen Verstandesbegriff und Wahrnehmungsgehalt sich nicht decken[1]), dem Verstande aufnötigt, ist für sich selbst schon geeignet, auf die vorwürfige Frage Licht zu werfen und einen bedeutsamen Fingerzeig für die Richtung zu geben, in welcher ihre Lösung zu finden sein wird. Wird nämlich die metaphysische Wesenheit eines materiellen Dinges, die nicht nur als schlechthin eins, sondern auch als einfach zu begreifen ist, gleichwohl durch eine Dualität realer Wesenskonstitutive (Form und Materie) verwirklicht, so leuchtet ein, daſs der Grund der Individualität nicht notwendig auch sofort in der Totalität des Wesens zu suchen sei, obwohl die Individualität selbst dem ganzen Wesen eignet.

Treffend spricht sich hierüber Johannes vom hl. Thomas aus: „Die Einheit ist eine Zuständlichkeit (passio) des Seins und folgt dem ganzen Sein, jedoch folgt die verschiedene Betrachtung der Einheit den verschiedenen Betrachtungen des Seins. Als formale und spezifische Einheit nämlich folgt sie der Form und Aktualität;

[1]) Arist. *περὶ ψυχῆς* III, 4, 429 b 10 ff.: *ἐπεὶ δ'ἄλλο ἐστὶ τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει εἶναι, καὶ ὕδωρ καὶ ὕδατι εἶναι· οὕτω δὲ καὶ ἐφ' ἑτέρων πολλῶν, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ πάντων· ἐπ' ἐνίων γὰρ ταὐτόν ἐστι τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα*, d. h. in den materiellen Wesen fallen Wesensbegriff und Wesen nicht zusammen, wohl aber in den immateriellen Wesen. Wir werden uns überzeugen. daſs eben hierin der Grund liegt, warum die Frage nach dem Individuationsprinzip für Geistwesen und Körper verschieden beantwortet werden muſs.

inwiefern aber jene Einheit eine unmitteilbare und individuelle ist, folgt sie dem Sein, sofern es in sich ein Prinzip der Unmitteilbarkeit enthält, was bei materiellen Wesen die Materie ist, denn durch sie bestehen spezifisch gleiche Wesenheiten in individueller Besonderung. [Joh. a S. Thoma l. c. p. 54b.]

Bevor wir auf die nähere Darstellung und Begründung der thomistischen Lehre von der Materie als Prinzip der Individuation in den körperlichen Dingen selbst eingehen, erscheint es angezeigt, uns über den Doppelsinn der „Form“ in der aristotelisch-scholastischen Theorie von der Konstitution der Körper auszusprechen.

Unbestreitbare Thatsache ist, dafs von Aristoteles der Ausdruck „Form“ — εἶδος — bald im Sinne von der das ganze Wesen nach seinem bestimmenden und bestimmbaren Teil ausdrückenden Wesenheit, bald im Sinne des einen Bestandteils, nämlich der bestimmenden Form im Unterschiede von dem bestimmbaren Stoffe genommen wird. Im Zusammenhange mit diesem Doppelsinne des Ausdrucks „Form“ soll es stehen, dafs die Materie von zwei heterogenen Gesichtspunkten aus abgeleitet werde und infolgedessen bald zur blofsen Möglichkeit zusammenschrumpfe, bald aber zu einem konkreten Dasein sich verdichte, von welchem der Begriff prädiziert werde. Analog gestalte sich auch der Formbegriff einerseits zur wirksamen Realität der blofs leidenden Materie gegenüber, andererseits aber verflüchtige er sich als Wesensbegriff zum blofsen Gedankenbilde. [von Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. 1871. S. 48 ff.]

Stünden wir also in der That dem für die aristotelische Ontologie so fundamentalen Formbegriffe gegenüber vor einer Homonymie jener Art, wie sie Aristoteles selbst als fruchtbarste Quelle von Irrtümern bezeichnete? [Top. 5, 2. 139 b 28. S. Ind. Aristot. s. v. ὁμωνυμία.]

Man gibt zu, dafs Aristoteles an gewissen Punkten seines Lehrgebäudes eines Unterschiedes zwischen Form und Wesen sich deutlich bewufst war. [v. Hertling a. a. O. S. 55.] Dafs aber die Scholastiker der Vorwurf unbewufster Zweideutigkeit

in diesem Punkte nicht treffe, beweist ihre Unterscheidung der physischen und metaphysischen Form, der Teilform und der Form des Ganzen. Der Grund der gleichen Bezeichnung scheint uns nahe genug zu liegen. Wenn nämlich sowohl Aristoteles als auch die Scholastiker desselben Ausdruckes für das bestimmende Konstitutiv einer physisch zusammengesetzten Wesenheit und für die aus der Verbindung der beiden physischen Wesensbestandteile resultierende, durch diese Verbindung sich realisierende Wesenheit sich bedienen, so erklärt sich dies zunächst daraus, daſs die bestimmende Form den Grund der Wesensbeschaffenheit bildet; denn durch seine Form gehört jedes Wesen einer bestimmten Gattung und Art des Seienden an.

Ferner: Die Dinge sind intelligibel durch ihre Form, denn auch die Materie, das andere Wesenskonstitutiv der Körper kann nur nach Analogie der Form, mit Beziehung auf sie erkannt werden. Somit fallen in diesem Betracht Form und — intelligibles — Wesen zusammen.

Endlich macht in den immateriellen Wesen die Form die ganze Wesenheit aus, physische und metaphysische Form fallen in ihnen zusammen. Der Wesensbegriff ist durch die Form allein verwirklicht.

Geben wir unserem Gedanken einen ganz präzisen Ausdruck! Die Bezeichnung des Wesens als Form ist nicht allein berechtigt, weil es die Form — die konkrete, individuelle — ist, die das Ganze nach seiner intelligiblen Seite bestimmt, zu einem Wesen dieser oder jener Art gestaltet, sondern vor allem auch aus dem Grunde wird die Wesenheit mit Recht „Form“ genannt, weil sie in der That nichts anderes als die Form in abstrakter Fassung ist. Denn, da eine materielle Form zwar von dieser oder jener, nicht aber von der Materie überhaupt getrennt gedacht werden kann, so fällt die abstrakte Form mit der metaphysischen Wesenheit, dem Wesensbegriff, zusammen, während die konkrete Form sich als physischer Bestandteil des Ganzen verhält.

Ähnliches gilt von dem Doppelsinn der Materie. Es wird nämlich nicht bloſs das nach aristotelischer Auffassung jeder substanziellen Veränderung zu Grunde liegende, in sich form-

lose Substrat, sondern vielfach auch ein bestimmter, geformter Stoff, also ein wirklicher Körper so genannt. Die Scholastiker haben zur Bezeichnung dieser Unterschiede die Ausdrücke materia prima und secunda eingeführt.[1]) Nun ist aber überall vorausgesetzt, dafs die materia secunda, der konkrete Stoff, oder Körper, der sich als Stoff, Materie verhält, soweit er als Substrat weiterer Formierung dient, selbst aus der ersten Materie und einer substanziellen Form zusammengesetzt gedacht werden müsse. Im Werdeprozefs wird ja überhaupt nie die materia prima als solche bearbeitet und umgeformt, sondern immer ein bestimmter, geformter Stoff, ein Körper. Dieser aber erfährt auf Grund der Materie eine solche Umformung, die da, wo sie aufs Wesen eindringt, zum Resultat einen neuen Körper hat, der seinerseits wieder durch die erste Materie, und eine Wesensform, die an die Stelle der vorangegangenen getreten ist, konstituiert wird.

Wie man auch sonst von dieser Theorie des Werdens denken mag, der Vorwurf der Inkonsequenz in der Bestimmung der Materie, deren Begriff angeblich zwischen der „abstrakten Vorstellung einer blofsen Möglichkeit“ und dem Gedanken an einen konkreten, anschaulichen Stoff im gewöhnlichen Sinne des Wortes schwankt, kann mit Fug dagegen nicht erhoben werden.

Sollte es sich also treffen, dafs irgendwo der konkrete Stoff der Form gegenüber gestellt wird, so ist Form nicht im physischen, sondern im metaphysischen Sinne zu nehmen, vorausgesetzt, dafs überhaupt an eine wesenhafte, nicht an eine accidentelle Form gedacht werden mufs. Die Form im metaphysischen Sinne aber, oder der Wesensbegriff wird mit Recht dem konkreten Stoffe, dem Körper, nicht aber der materia prima gegenübergestellt, denn die konkrete Substanz resultiert nicht aus der Verbindung des Stoffes (der materia prima) mit dem Wesensbegriff, — eine Vorstellung, die sich der platonischen Denkweise nähern mag, die aber sicher nicht aristotelisch ist — sondern

[1]) Aristoteles selbst unterscheidet die absolut erste von der beziehungsweise ersten Materie: *ἡ πρὸς αὐτὸ πρώτη ἢ ἡ ὅλως πρώτη (ὕλη)* Metaph. Δ. 4. 1015a 9.

dieser realisiert sich durch Verbindung der materia prima mit der physischen Form.

Was dann die doppelte Ableitung der Begriffe von Form und Materie betrifft, so sind es zwar verschiedene, aber keineswegs schlechterdings heterogene uud zusammenhangslose Gesichtspunkte, von welchen diese Ableitung geschieht. Mögen aber auch die Wege verschieden sein, Ziel und Resultat sind die gleichen. Denn wenn das einemal der Ausgangspunkt von dem realen Vorgange der wesentlichen Veränderung oder der Thatsache des Entstehens und Vergehens von Wesen genommen wird, das anderemal aber die Differenz zwischen dem sinnlich wahrnehmbaren Individuum und dem vom Verstande aufgefaſsten, allgemeinen Wesen als das der Erklärung bedürftige erscheint: so ist der Stoff, der im ersten Falle die substanzielle Veränderung und im zweiten die Nichtintelligibilität des sinnlich Individuellen erklären soll, ein und derselbe. Denn hier wie dort gelangt die denkende Betrachtung zur Annahme eines substanziellen, des Andersseins empfänglichen, zerstreuenden und vervielfältigenden Elementes. Die Behauptung, die Materie sei Prinzip der Individuation, will nämlich nicht besagen, daſs sie selbst als komplete, individuelle Substanz Dasein habe, und als solche die in ihr aufgenommene allgemeine Wesenheit kontrahiere und individualisiere. In diesem Sinne ist wohl der Körper Individuationsgrund für die in ihm aufgenommenen oder aus ihm resultierenden Accidenzien. Die Kontraktion des allgemeinen Wesens zum Individuum dagegen geschieht, wie wir deutlicher sehen werden, durch ein substanzielles Element, das Grund der Individualität des Ganzen, des aus Form und Materie zusammengesetzten Körpers genau in dem seiner Natur entsprechenden Sinne ist, daſs dieses Ganze in raumzeitlicher Trennung von anderen seiner Art existiert und jene unvollkommene Einheit und Unmitteilbarkeit besitzt, welche die Existenz gleichartiger Wesen in anderen Teilen von Raum und Zeit nicht ausschlieſst.

Das Resultat der Vergleichung des Allgemeinen, das der Verstand, mit dem Individuellen, das der Sinn erfaſst, ist demnach nicht verschieden von demjenigen, zu welchem die Betrach-

tung der substanziellen Veränderung führt: nämlich jenes unvollkommene, an sich potenzielle Sein, das wir Materie (ὕλη sc. πρώτη, materia prima) nennen, mit dem Unterschiede jedoch, dafs die eine Betrachtung — des Werdens nämlich, die Materie unmittelbar als Wesensbestandteil des veränderlichen, substanziellen Ganzen, die andere — Begriff und Anschauung vergleichende — Betrachtung aber ebendieselbe als Grund ihrer Differenz oder Inkommensurabilität erschliefst. Denn auch der Umstand kann nicht scharf genug betont werden, dafs die Vergleichung des allgemeinen Wesens mit der konkreten Einzelexistenz zur Materie nicht wie zu einem Bestandteil, der nach Art etwa der scotistischen Häcceitäten zum Allgemeinen hinzuträte, führt, sondern vielmehr zu ihr wie zu einer Ursache, durch welche die konkrete Substanz als ein Individuum dieser Art neben anderen, wirklichen oder möglichen Individuen derselben Art kontrahiert oder beschränkt ist.

Indem wir auf die ausführlichere Erörterung unseres Gegenstandes eingehen, disponieren wir denselben in der Art, dafs wir zuerst die erkenntnistheoretische (psychologische), und weiterhin die ontologische oder metaphysische Begründung der thomistischen Lehre zur Darstellung bringen.

In letzterer Beziehung werden wir einerseits die Frage nach der Realität des Allgemeinen, andererseits den Unterschied der rein geistigen von der körperlichen Substanz in Betracht zu ziehen haben.

An diese Hauptbestandteile unserer Abhandlung werden wir, um auch die Schule des hl. Thomas zu Worte kommen zu lassen, die Exposition resp. Verteidigung, welche die Theorie von der individualisierenden Materie in ihr, d. i. in einigen ihrer hervorragendsten Vertreter gefunden, anreihen. Zu schliefsen aber gedenken wir mit einigen apologetischen Bemerkungen über den Begriff, resp. die Potenzialität der Materie, die den Stein des Anstofses, das Hindernis der Verständigung für so viele bildet, obgleich gerade in ihr das punctum saliens der ganzen Lehre gelegen ist.[1])

[1]) Wird nämlich die Materie als Akt bestimmt, so eignet sie sich ebensowenig mehr zum Prinzip der Individuation der körperlichen Dinge

I.

Erkenntnistheoretische (logisch-psychologische) Begründung.

Logische und psychologische Probleme sind es, die man heutzutage unter dem gemeinsamen Namen der Erkenntnistheorie zusammenzufassen pflegt. Aufser den später zu erörternden metaphysischen sind es aber logische und psychologische Gründe, die zur Theorie von der individualisierenden Materie führen. Für den Begriff, die Beweisführung u. s. w. bildet das Individuelle eine unerreichbare Grenze. Die Erklärung hiefür gibt die Psychologie, indem sie die Beschränkung des menschlichen Gedankens auf das Allgemeine aus dem Ursprung der Begriffe durch Abstraktion erklärt. Hiermit ist die „erkenntnistheoretische" Seite der thomistischen Doktrin und der Inhalt dieses ersten Abschnittes angedeutet.

Die Frage nach dem Individuationsprinzip entspringt aus der Thatsache des Allgemeinen, dessen Bestehen wenigstens in der Ordnung des Erkennens unleugbar ist. [Intellectus est cognoscitivus universalium, ut per experientiam patet. Differt igitur intellectus a sensu. Contr. gent. l. 2. cap. 56.] Es ist eine Thatsache, dafs es allgemeine Vorstellungen gibt. In den Eleaten richtete sich zuerst die Aufmerksamkeit des philosophischen Geistes auf diese Thatsache und vor dem neuen Lichte, das ihm aufging, trat eine Zeit lang die bunte Welt der Sinne in tiefen Schatten zurück. Für Sokrates diente dieselbe Thatsache als Mittel, um den Sensualismus der Sophisten aus den Angeln zu heben, und zunächst für Sitte und Recht die soliden Grundlagen fester Begriffe und ewig giltiger Normen zu vindizieren.

Aristoteles stellt den Grundsatz auf, das Allgemeine sei Gegenstand der Vernunft, das Einzelne der Sinne.[1]) B o e t h i u s

und zur Erklärung der Nichtintelligibilität des sinnlich Individuellen als zum Substrat einer substanziellen Veränderung.

[1]) Phys. auscult. l. I. c. 5: 189 a 5 *τὸ καθόλου κατὰ τόν λόγον γνώριμον, τὸ καθ' ἕκαστον κατὰ τὴν αἴσθησιν.* De anima l. II. c. 5. 417 b. 23. *τῶν καθ' ἕκαστον ἡ καθ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ'ἐπιστήμη τῶν καθόλου.*

formuliert denselben Grundsatz in den vom hl. Thomas an unzähligen Stellen wiederholten Worten: „Universale est, dum intelligitur, singulare, dum sentitur. [Boeth. super Prolegom. Porphyr. in praedicabil. Vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I. S. 53 ff. Nach Kleutgen sind die intellektuellen Vorstellungen von den sinnlichen dadurch verschieden, dafs die Sinne immer nur Einzelnes und dieses nur nach seinen äufseren Erscheinungen wahrnehmen, die Vernunft aber auch das Wesen, und dieses sowohl als jenes durch allgemeine Vorstellungen denke. S. S. Th. 2. 2. qu. 8. art. 1.]

Es ist dieselbe Thatsache, von der die Kantsche Kritik ihren Ausgangspunkt genommen, dieselbe, auf welche Hegel den luftigen Bau seines absoluten Rationalismus aufgeführt hat. Die Thatsache selbst leugnen, wie vom Empirismus und Sensualismus geschieht, heifst vor der Helle des Tages das Auge verschliefsen, und dem Menschen mit ihrem Objekte, dem Allgemeinen, die Vernunft selbst, d. h. die Quelle alles desjenigen, was ihn über ein blofs tierisches Dasein erhebt, rauben.

Je mehr nun aber das Allgemeine betont wird, desto mehr erscheint die Individualisierung, mit der es den Sinnen sich kundgibt, rätselhaft, desto nachdrücklicher erhebt sich die Frage nach ihrem Grunde. Wodurch geschieht es, dafs die allgemeine Natur der Rose, die der Lilie u. s. w., die sich, wie es scheint, doch allein vor dem Forum der Vernunft legitimieren, für die Sinne, die der Wirklichkeit näher zu stehen scheinen, nicht anders als in individueller Konkretion und Beschränktheit sich darstellen? [In cognitione humana fundamentum et origo est sensus, unde propinquior est rei extraneae, supra quam tota actio virium sensitivarum fundatur. De princip. individui cap. I. Die Echtheit dieser Schrift ist ohne genügenden Grund angezweifelt worden. Vergl. hierüber die vierzehnte Abhandlung Bernards de Rubeis (Abgedruckt im ersten Bande der neuen römischen Ausgabe der Gesamtwerke des hl. Thomas p. CCLXIV.) Nach einer Bemerkung Cajetans in seinem Kommentar zur Schrift de Ente et Essentia in cap. II. quaest. IV. (Venetiis 1588 p. 8) bildet

die genannte Schrift vom Individuationsprinzip einen Teil von einer gröfseren, de potentiis cognoscitivis betitelten Schrift.]

Der das Allgemeine hypostasierende, sogenannte extreme Realismus, der (wenn konsequent durchgeführt) echte und eigentliche Monismus, steht vor dieser Frage, wie vor einem völlig unlösbaren Problem. Er weifs den gordischen Knoten nur nach der Weise Alexanders zu lösen. Er zerhaut ihn, indem er die Individualität und die Sinneserkenntnis überhaupt für Täuschung und Schein erklärt.

Indes, wenn gesagt wird, der Verstand erkenne nur das Allgemeine, der Sinn das Einzelne, so soll damit der Verstand nicht ganz und gar von der Erkenntnis des Einzelnen ausgeschlossen werden. Wie könnten wir sonst Urteile fällen, in denen ein an sich allgemeines Prädikat von einem einzelnen Subjekte ausgesagt wird, wie könnten wir z. B. sagen: Petrus ist Mensch, dieser Baum ist grün? Denn darüber kann kein Zweifel obwalten, dafs derartige Urteile dem Verstande angehören. Wie kann aber der Verstand ein Prädikat von einem Subjekte aussagen, das er in keiner Weise erkennt?

Die Wahrheit ist, dafs auch der Verstand irgendwie das Einzelne erkennt, nämlich indirekt und durch Reflexion auf den eigenen Akt und dessen Objekt oder Materie. Dies ist Lehre des hl. Thomas, der sich seinerseits auf Aristoteles beruft. Bevor wir die berühmte Stelle selbst ins Auge fassen, worin Thomas seine Ansicht von der indirekten Erkenntnis des Einzelnen durch den Verstand ausgesprochen findet, wollen wir zu zeigen versuchen, dafs, und wie der Verstand das Einzelne, Individuelle indirekt und durch Reflexion erkenne.

Wie ist es also gemeint, wenn man sagt, der Verstand erkenne das Einzelne indirekt? Es bedeutet zunächst negativ, dafs der Verstand kein Bild, keine eigentliche Species, keinen Begriff der individuellen Wesenheit, oder der letzten das Individuum in der Linie seiner Kategorie bestimmenden — individuellen — Differenz besitze, dafs diese für ihn eine unüberwindliche Schranke bilde. Aus diesem Grunde gibt es keine Definition, sondern nur eine Beschreibung des Individuums, d. i. ein Kon-

glomerat zufälliger Bestimmungen, das sich selbst wieder aus lauter Allgemeinheiten zusammensetzt.

Die Sprache ist Ausdruck der Vernunft. Wäre also das Individuum nach seinem eigentümlichen Wesen (scholastisch gesprochen: Die Individualität in actu exercito) der Vernunft zugänglich, so müfste die Sprache es auszudrücken imstande sein. Aber die Sprache vermag dies nicht. Der Eigenname, der es versucht, ist entweder geradezu sinnlos, oder er erfafst das Wesen, das er benennen will, doch nur wiederum in einem allgemeinen Merkmal, d. h. er erfafst es nicht. Das Individuum flieht ewig vor der Sprache, d. h. vor der Vernunft.

Man wirft uns ein: Ist denn nicht das Wort etwas durchaus Individuelles? Bestätigt also nicht gerade die Sprache vielmehr das Gegenteil von unserer Behauptung, d. h. die Ansicht der Sensualisten, dafs alle Vorstellungen individuell seien, dafs es eine allgemeine Vorstellung überall nicht gebe? Es ist wahr, dafs jede Vorstellung individuell ist als Akt, als Thätigkeit des Vorstellenden, psychologisch betrachtet. Dies gilt auch von der intellektuellen Vorstellung. Sieht man aber die Vorstellung nach ihrer logischen Seite an, betrachtet man sie nach ihrem Erkenntnisgehalt, so ist jede intellektuelle Vorstellung allgemein. Analoges gilt von der Sprache. Der Laut ist individuell, aber der Laut ist nicht das Wort. Das Wesen des Wortes macht der Sinn, der Erkenntnisgehalt — und dieser ist immer allgemein. Man versuche es, das Individuelle auszusprechen! Man wird das Unmögliche versuchen.

In einer höchst drastischen Weise führt Hegel den Beweis der Nichtintelligibilität des sinnlich Individuellen, und basiert darauf sein System des absoluten Rationalismus. In der Phänomenologie des Geistes, welche die Grundlage seines logischen Pantheismus enthält, sucht er an den allgemeinen Bestimmungen der individualisierenden Bedingungen, dem Hier und Jetzt, die ausschliefsliche Erkennbarkeit des Allgemeinen für den Verstand und damit in seinem Sinne die ausschliefsliche Realität des Allgemeinen zu erweisen. Nicht dieser Beweis, wohl aber unzweifelhaft jener ist ihm gelungen. Er fragt: „Was ist das

Dieses?" Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seins, als des Jetzt und als des Hier, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: Was ist das Jetzt? antworten wir also zum Beispiel: Das Jetzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewifsheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf, eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; ebensowenig dadurch, dafs wir sie aufbewahren. Sehen wir jetzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, dafs sie schaal geworden ist." [Hegel, System der Wissenschaft. Erster Teil, Phänomenologie des Geistes. 1807. S. 25. Vgl. Staudenmeier, Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems. Mainz 1844. S. 255.]

Was ist das Resultat dieser Dialektik, die durch das Dieses, das Jetzt, das Hier durchgeführt wird? Dafs in den wechselnden Dieses nur das Dieses, in den wechselnden Jetzt nur das Jetzt, in den wechselnden Hier nur das Hier überhaupt, in Allem nur das Allgemeine das wahrhaft Seiende und der innerste Kern des Sinnlichen sei. Dies bestätigt, versichert uns Hegel, und wie wir sahen, in einem gewissen Sinne mit Recht, die Sprache. „Als ein Allgemeines sprechen wir auch das Sinnliche aus: was wir sagen, ist: Dieses, das heifst das allgemeine Dieses; oder es ist: das Sein überhaupt. Wir stellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Dieses oder das Sein überhaupt vor, aber wir sprechen das Allgemeine aus: oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewifsheit meinen. Die Sprache aber ist, wie wir sahen, das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere Meinung, und da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewifsheit ist, und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, dafs wir ein sinnliches Sein, das wir meinen, je sagen können." [Hegel, a. a. O. S. 26 f.]

Bis hieher können wir in dem oben bezeichneten Sinne und mit Ausschlufs des über die Wahrheit der sinnlichen Gewifsheit Gesagten mit Hegel gehen, nicht weiter. Intelligibel ist nur

das Allgemeine, nicht das Einzelne. Das Einzelne ist wahrnehmbar, nicht begrifflich faſsbar. Die Sprache, die Äuſserung der Vernunft, drückt daher das Allgemeine, nicht das Einzelne, Individuelle aus. Ist nun deshalb, wie Hegel uns glauben machen will, das Allgemeine das wahrhaft Seiende? Mit nichten! Oder auch nur für den Verstand das allein Erkennbare? Ebenso wenig. Doch hievon später! Zunächst möge nur hervorgehoben werden, daſs wir das Einzelne in der sinnlichen Erkenntnis ebenso sicher, fest, unentreiſsbar besitzen, wie das Allgemeine in der intellektuellen.

Vergebens nämlich ergieſst sich die ätzende Lauge Hegelscher Dialektik über das in der sinnlichen Erkenntnis aufzuzeigende, in ihr unmittelbar gegebene Individuelle. Indem diese Dialektik das in sinnlicher Anschauung und Erfahrung unmittelbar Gegenwärtige in das Allgemeine auflösen und verflüchtigen will, macht sie sich einer petitio principii schuldig. Sie sucht das Unaussprechliche auszusprechen, und da ihr das nicht gelingt, erklärt sie es als ein Nichtseiendes, als ein trügerisches Blendwerk, womit der auſser sich geratene Begriff sich selber neckt. Es ist der Rationalismus, der von vorneherein die Erfahrung negiert und mit dem Vorurteil der ausschlieſslichen Berechtigung des Vernunftbegriffs an die sinnlich wahrnehmbare Existenz herantritt. Demgemäſs lautet das Schluſswort der dialektischen Erörterung [a. a. O. S. 37.]: „Will ich aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen, und so sie gar nicht zum Worte kommen zu lassen, dadurch nachhelfen, daſs ich das Stück Papier aufzeige, so mache ich die Erfahrung, was die Wahrheit der sinnlichen Gewiſsheit in der That ist; ich zeige es auf als ein Hier, das ein Hier anderer Hier, oder an ihm selbst ein einfaches Zusammen vieler Hier, das heiſst, ein allgemeines ist, ich nehme so es auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein unmittelbares zu wissen, nehme ich wahr.“

So entschieden wir die sophistische Dialektik, die einseitig rationalistische Tendenz und den Pantheismus der Hegel'schen Philosophie nicht allein vom Standpunkt der geoffenbarten Reli-

gion, sondern aus Vernunftgründen verurteilen, so wenig stimmen wir andererseits in die durch den herrschenden Positivismus zur Mode gewordene Geringschätzung Hegels ein. Dem Positivismus gegenüber ist Hegel unzweifelhaft im Rechte, wenn ihm das Allgemeine als Gegenstand des menschlichen Wissens gilt. Nur übersah er ein Zweifaches, dafs diese Art zu wissen, wie wir sogleich uns überzeugen werden, eine endliche, unvollkommene, nicht das absolute Wissen ist, und dafs das Allgemeine, das wir wissen, das Allgemeine des Einzelnen, dieses aber das wahrhaft Seiende, die prima substantia ist.

Immerhin vertritt, wie gesagt wurde, die Hegelsche Philosophie ein bedeutsames Moment der Wahrheit. Der Hegel'sche Trödelladen, wie ein positivistischer Geschichtsfälscher der Philosophie sich ausdrückt [Lewes, Geschichte der Philosophie von Thales bis Comte. Zweiter Band. Deutsche Übersetzung. Berlin 1876. S. 683.], und wobei die Begriffe von Materie und Form, Allgemeinheiten, das Mögliche und Wirkliche, der Logos, das Eine und Viele, das Sein als Trödelmarkt gebrandmarkt werden, enthält wohl mitunter auch kostbaren Hausrat der Philosophie, der nicht veräufsert oder gering geachtet werden darf, ohne die Philosophie selbst in ihren vitalsten Interessen zu schädigen. Freilich enthält die Hegel'sche Philosophie diesen unentbehrlichen Hausrat in ganz falscher Anwendung! Denn der Jünger Comtes täuscht sich, wenn er meint, die „abgestandenen Trugschlüsse des Altertums und des Mittelalters“ seien es, was im Hegel'schen System ausverkauft werde, und es sei die Absicht dieses Systems, uns für immer an die Gesellschaft von Plato und Aristoteles und Plotinus zu fesseln. [Derselbe a. a. O.]

Zwischen Aristoteles und Hegel gähnt vielmehr ein Abgrund, der nicht zu überbrücken ist. Obgleich nämlich beiden der Gedanke, dafs menschliche Vernunft und Wissenschaft das Allgemeine zum Objekte haben, gemeinsam ist, so gehen sie doch in der Beurteilung des Allgemeinen gänzlich verschiedene Wege. Das wahrhaft Wirkliche ist nach Aristoteles das Einzelne, nicht das Allgemeine, die erste, nicht die zweite Substanz. Gerade in dieser Unterscheidung zwar glaubte man, seitens der Hegel-

schen Schule einen fundamentalen Widerspruch des aristotelischen Systems erblicken zu sollen. Mit Unrecht! Man wufste nämlich nicht zwischen dem Inhalt des allgemeinen Begriffs, der in jedem Einzelnen verwirklicht ist, und der Form der Allgemeinheit, die eine Zuthat des abstrahierenden Verstandes ist, zu unterscheiden. In dem die menschliche Vernunft vergötternden absoluten Rationalismus galt gerade diese Zuthat, das schattenhafte ens rationis, als das wahrhafte Sein, und die Seinsweise, welche die Dinge in der unvollkommensten aller Intelligenzen, dem abstrahierenden und ratiocinierenden Menschengeiste, annehmen, zugleich als die vollkommenste und allein wahre, ihrer Natur allein entsprechende.

Anders urteilt ein besonnenes Denken. Das Allgemeine ist weder die vollkommenste Seinsweise, noch auch die der Natur des Seienden entsprechende. Daher entbehrt denn auch das Einzelne nicht, wie Hegel meint, schlechthin der Intelligibilität, und zwar ist es für die menschliche Vernunft in zweifacher Weise erkennbar. Erstens nämlich sehen wir ein, dafs das Allgemeine als solches unbestimmt und deshalb der Existenz unfähig ist. Es gibt kein allgemeines Sein, sondern nur so oder anders Seiendes, keine allgemeine Substanz, sondern nur diese oder jene bestimmte, körperliche oder geistige, lebendige oder leblose Substanz u. s. w. Wie weit diese Bestimmung gehe, ob nur bis zu letzten Arten, d. h. zu Einzelheiten, die sich specifisch unterscheiden, oder zu solchen, denen der specifische Wesensbegriff gemein ist: das ist eine Frage, die vorläufig dahin gestellt bleibt, da sie zu den Problemen unserer Untersuchung gehört. In jedem Falle aber ist nur das Einzelne wirklich, und singulär ist selbst der Gedanke (conceptus formalis), in welchem der Geist das Allgemeine denkt.

Nicht allein jedoch in dieser aprioristischen Weise ist das Einzelne der menschlichen Vernunft erkennbar, sondern auch in einer anderen, die der englische Lehrer als eine Erkenntnis durch Reflexion bezeichnet und die nach ihm die Grundlage aller singulären Urteile bildet. Er spricht sich hierüber in seinem Kommentar zu den Büchern von der Seele und an anderen Orten

aus. „Gleichwie wir den Unterschied des Süfsen und Weifsen nicht empfinden könnten, wenn es nicht ein gemeinsames sinnliches Vermögen gäbe, das beides erkennt, so würden wir auch nicht das Verhältnis des Allgemeinen und Einzelnen vergleichend erkennen können, wenn nicht ein Vermögen wäre, welches beides erkennt. Der Intellekt also erkennt beides, aber auf verschiedene Weise. Die specifische Natur oder die Wesenheit (quod qnid est) erkennt er dirckt, indem er sich ausdehnt (extendendo se ipsum, d. h. indem er sich zum Erkenntnisobjekt formt, dadnrch sich gewissermafsen erweitert oder ausdehnt), das Einzelne selbst aber durch eine gewisse Reflexion, insofern er zu den Phantasmen sich zurückwendet, von denen die intelligiblen Species (Erkenntnisformen) abgezogen werden. [In l. III de Anima lect. VIII. Vivès p. 162.)

Der Intellekt bedient sich nämlich nach Thomas der sinnlichen Vorstellung (phantasma) zu einem zweifachen Zwecke, erstens um aus ihr die allgemeine Natur des Gegenstandes zu abstrahieren, wie z. B. der Geometer im einzelnen vorgestellten Dreieck die allgemeine Natur des Dreiecks ins Auge fafst, zweitens dazu, um durch Reflexion auf seine abstrahierende Thätigkeit das Individunm selbst indirekt und ohne ein entsprechendes intelligibles Erkenntnisbild [Vgl. P. Salis-Seewis, Della conoscenza sensitiva. Prato 1881. part. I. cap. 9. art. 2.] aufzufassen als letztes Subjekt der Prädikation. [S. Th. I. qu. 86. art. 1: „Indirecte et quasi per qnandam reflexionem potest (sc. intellectus noster) cognoscere singulare. Quia . . . etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actn intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III. de Anima, text. 32. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Socrates est homo.“ De Veritate qu. 8. art. 11: „nos universalem cognitionem singularibus applicamus, quae in cognitione nostra sensitiva praeexistunt.“ Ferner Quaest. disp. de Anima art. 20. Quodlibet. 12. art. 11.]

Von dieser reflexen Erkenntnis des Einzelnen handelt nach Thomas Aristoteles an jener schwierigen Stelle, wo es heifst, dafs die Seele, „durch ein anderes entweder Getrenntes oder ein solches, das sich verhält wie die gebogene Linie zu sich selbst, wenn sie gestreckt ist, das Sein (die Wesenheit) der Sache erkenne.“[1]) „Und dieses ist es, — so fährt kommentierend Thomas an der angerufenen Stelle fort — was er sagt, dafs die Seele durch die Sinnlichkeit das Fleisch erkennt, und durch ein „anderes“ — alio, d. h. durch ein anderes Vermögen, das Sein des Fleisches unterscheidet, entweder ein getrenntes, wenn nämlich das Fleisch durch den Sinn nnd das Sein des Fleisches durch den Verstand orkannt wird; oder durch dasselbe, das sich nnr anders verhält, nämlich wie die gebogene Linie sich zu sich selbst verhält, erkennt die intellektive Seele das Fleisch, welche gestreckt das Sein des Fleisches unterscheidet, d. h. direkt erfafst sie die Wesenheit des Fleisches, durch Reflexion aber das Fleisch (in seiner sinnlichen individuellen Konkretheit) selbst.“ [Et hoc est quod dicit, quia sensitivo cognoscit carnem, „alio“, id est alia potentia, „discernit esse carni“ id est quod quid est carnis, „aut separata“, puta cum caro cognoscitur sensu et esse carnis intellectu, aut eodem aliter se habente, scilicet „sicut circumflexa se habet ad seipsam“ anima intellectiva cognoscit carnem, quae cum extensa sit, cognoscit esse carni, id est directe apprehendit quidditatem carnis, per reflexionem autem ipsam carnem. Johannes a. S. Thoma l. c. t. III p. 471 gibt den aristotelischen Text in folgender Fassung: Quod anima sensitiva parte discernit calidum et frigidum, quorum quaedam est ratio caro, alia vero esse carnis discernit aut separabili, aut sese habente

[1]) Die Stello nebst dem unmittelbar Vorangehenden lautet: *τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει, καὶ ὧν λόγος τις ἡ σάρξ· ἄλλῳ δὲ ἤτοι χωριστῷ ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὐτὴν ὅταν ἐκταθῇ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει.* De Anima III, 4, 429 b 14. Der vorliegende Text gibt in der Erklärung des hl. Thomas einen vollkommen zulässigen Sinn, ohne dafs man zu einer Textänderung (*αἰσθητικῷ* in *αἰσθητῷ*) nach dem Vorgange Brentanos (Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός*. Mainz 1867. S. 134 Anm. 59.) zu greifen genötigt wäre.

ad seipsam, perinde ac sese habet, cnm extensa fuerit linea flexa, wozn derselbe *Antor* bemerkt: Ita se habent Aristotelis verba, ex qnibus D. Thomas aliique interpretes sumsernnt hanc locutionem, qnod intellectus, qni vocatnr a philosopho pars animae separabilis, cognoscit esse carnis, cum se habet qnasi linea extensa, rationes vero individuales in carne, ut frigidum et calidum attingit parte sensitiva sen per sensum et qnasi per lineam flexam ab intellectu. Vgl. über den aristotelischen Text auch *Nenhäuser*, Aristoteles' Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen nnd seinen Organen. 1878. S. 14 ff.]

Der Verstand also erkennt das Individnelle, jedoch nur indirekt, nach seinem *Dasein* nnd sofern es Subjekt, Träger des Allgemeinen ist, nicht aber nach seinem eigentümlichen Wesen, nicht durch eine Erkenntnisform, welche die individnelle Differenz ebenso znm unmittelbaren Ansdruck brächte, wie der Wesensbegriff das den Individuen einer Art Gemeinsame.

Es erhebt sich demnach die Frage: Worin liegt der Grnnd des Mangels der Intelligibilität des Individnellen? Liegt er in der Individualität als solcher? Dem Gesagten zufolge müssen wir dies verneinen; denn da alles Seiende notwendig etwas Bestimmtes, also Singuläres ist, so kann offenbar die Individnalität als solche der Erkennbarkeit durch den Verstand kein nnüberwindliches Hindernis entgegensetzen.

Oder aber haben wir den Grund der Nichtintelligibilität körperlicher Individuen eben in dieser Körperlichkeit, in ihrer Materialität zu suchen? Die Bejahung *dieser* Frage scheint durch die Theorie von der Materie als Grund der Individualität der Körper gefordert zn werden. Und doch ist dem nicht so, nnd würde selbst diese Annahme uns nnfehlbar in die Strömnng des absolnten Rationalismns hineinziehen. Der englische Lehrer selbst belehrt uns eines andern, indem er annimmt, dafs Gott und die reinen Geister die körperlichen Individuen erkennen, was nnmöglich wäre, wenn Körperlichkeit und Materialität ein absolntes Hindernis der Intelligibilität bilden würden. Von einer Vorsehnng im christlichen Sinne könnte nnter jener Voranssetznng nicht mehr die Rede sein.

Wie ist also, wenn die angedeuteten Klippen vermieden werden sollen, die aufgeworfene Frage endgültig zu beantworten?

Der Grund der mangelnden Intelligibilität des sinnlich Individuellen — denn um dieses allein kann es sich, wie leicht einzusehen, nur mehr handeln — darf allein in dem besonderen Verhältnis gesucht werden, in welchem der menschliche Intellekt zur Körperwelt steht, nämlich, um es mit wenigen Worten zu sagen, in der Abhängigkeit von der sinnlichen Wahrnehmung, infolge deren er seine Begriffe durch Abstraktion aus den in Sinn und Phantasie gebildeten Vorstellungen (Phantasmen) schöpft.

Nicht die Immaterialität des Intellektes und nicht die Materialität der körperlichen Individuen an sich enthalten den Grund der mangelnden Intelligibilität der letzteren, sondern dieser liegt vielmehr darin, dafs der Mensch die Dinge nur auf dem Wege der Abstraktion, d. i. einer successiven Läuterung, wenn ich so sagen soll, Dematerialisierung, erkennen kann. [I. S. Th. qu. 56. art. 1. ad 2. Singularium, quae sunt in rebus corporalibus non est intellectus apud nos non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis principium. Opuscul. XXV (al. XXIX) de Principio Individuationis c. 1. Cum in ipso suo objecto figitur acies (intellectus), rationem universalis apprehendit quod solum in istis inferioribus ab intellectu determinatur ut proprium objectum, cum omnia singularia apud nos materialia sunt; materia enim impedit intellectum (d. h. die Materie vermag den Intellekt nicht zu bestimmen, in ihm kein Erkenntnisbild von sich zu erzeugen), singulare vero non: materia namque non est scibilis nisi per analogiam ad formam. Si autem esset apud nos singulare et insensibile et immateriale, ipsum per se sine aliqua abstractione cognosceretur, quia singularitas non impedit intellectum, sed materialitas. (Vivès l. c. p. 465.) Mit prägnanter Kürze spricht sich der hl. Bonaventura aus: Ad illud, quod objicitur de immaterialitate intellectus, dicendum, quod hoc, quod non cognoscat singularia, non tantum venit ex immaterialitate, immo ex materialitate conjuncti et immaterialitate sui. Quoniam enim conjungitur corpori, ideo habet potentias, secundum

quas dependet a corpore quantum ad operationem, et per quas intellectus, quamdiu est in corpore, exit ad exteriora, quia illae sunt mediae, scilicet sensus particularis et imaginatio. Quoniam ergo singulare non pervenit ad intellectum nisi per istas potentias, et ascensus per has est secundum abstractionem et depurationem, et abstractio facit de singulari universale: ideo non potest singulare cognoscere ut intellectus, nisi sit intellectus separatus vel divinus. In I. Sent. dist. 39. art. 1. qu. 2. ad arg. (des ersten Bandes der neuen Ausgabe S. 689). Vgl. Sanseverino, Dynamilog. II p 584, wo sich auch hieher gehörige Texte aus Albert d. Grofsen finden.]

Hier eröffnet sich zugleich der erkenntnistheoretische Weg, der uns zum Grunde der Individuation der körperlichen Dinge führt.

Wir werden nämlich schliefsen müssen, dafs dasjenige, was mit der fortschreitenden Reinigung des Körperlichen als der Bedingung, unter welcher allein dieses in den denkenden Geist aufgenommen werden kann, sich sozusagen verflüchtigt, was im Prozefs der Abstraktion abgestreift wird, seinen Grund nur in der Materie haben könne.

Die Nichtintelligibilität der körperlichen Individuen ist demnach eine relative, die nur für den menschlichen Geist besteht: eine Lehre von eminenter Tragweite, weil sie den philosophischen Rationalismus in der Wurzel zu zerstören geeignet ist.

Suchen wir nun die verschiedenen Momente der thomistischen Doktrin festzustellen, in deren Zusammenhang die Theorie vom Grunde der Individuation ihre scharfe Beleuchtung empfängt. In Betracht zu ziehen ist das Verhältnis, in welchem der menschliche Intellekt zu den Körpern steht im Vergleiche und Gegensatze zum göttlichen und rein geistigen Erkennen.

Gott erkennt die Dinge nach Form und Materie durch sein virtuell und eminent alles Sein enthaltendes unendliches Wesen; denn auch die Materie, obgleich nur potentielles Sein, ist nicht wesenlos, nicht reine Privation, besitzt also eine Idee in Gott, und ist als eine Abschattung des göttlichen Wesens, wenn auch die unvollkommenste, erkennbar für Gott.

Ferner: Gott ist wirkende, gleichsam künstlerische Ursache der Dinge nicht nur nach ihrer Form, sondern nach ihrem ganzen Sein, und unterscheidet sich dadurch vom menschlichen Künstler, der nur einen vorhandenen Stoff umzubilden vermag. Aus diesem Grunde erkennt Gott nicht nur die Gattungen und Arten, gleichsam die künstlerischen Typen, sondern auch die Individuen, in denen diese Typen realisiert sind.

Wie Gott, so erkennen auch die reinen Geister die individuellen körperlichen Dinge. Denn wie die Dinge real, durch Schöpfung aus nichts, aus Gott gewissermafsen ausgeflossen sind, so sind sie ideal oder nach ihrem in Gottes Wesen gründenden idealen Sein den Intelligenzen eingeflöfst worden. Infolgedessen erkennen diese die materiellen Wesen durch Ideen oder Erkenntnisformen (species), welche ihnen die Dinge nicht blofs nach ihrer formalen Einheit, nach ihren Wesensbegriffen, sondern auch nach ihrer individnellen Einheit repräsentieren, mit anderen Worten, sie erkennen nicht, wie der menschliche Geist, durch allgemeine Begriffe, sondern durch Ideen, die den vorbildlichen göttlichen Gedanken in Bezug auf konkrete Fülle und lebendige Aktualität ähnlich sind, also nicht blofs die allgemeinen, sondern auch die individuellen Wesenheiten.

Anders ist es bestellt um den menschlichen Intellekt. Ursprünglich entblöfst von allen Erkenntnisformen, ist er von Natur durch die wesenhafte Verbindung mit einem organischen Leibe darauf angelegt, das ihm Fehlende aus den materiellen Dingen zu schöpfen. Diese wirken auf ihn, nicht allein „eingeschläferte“ ideale Keime weckend nnd die Richtung seiner Thätigkeit bestimmend, sondern die Ideen oder Begriffe in ihm erzengend, und zwar dadnrch, dafs sie zunächst den Sinnen und durch diese der Einbildungskraft ihre immateriellen, aber doch nur die äufsere Erscheinung repräsentierenden und daher mit dem „Hier“ und dem „Jetzt“ behafteten Bilder einprägen, weiterhin aber durch diese ihre Repräsentanten auf das höhere — geistige — Erkenntnisvermögen, den möglichen Verstand einwirken, nm in ihm unter dem reinigenden und vergeistigenden Einflufs des thätigen Verstandes den von jeder Zufälligkeit

des Hier und Jetzt befreiten reinen Wesensbegriff hervorzubringen.

In diesem Prozesse wirken die Dinge auf die menschlichen Erkenntniskräfte durch das diesen Verwandte, nämlich durch ihre Form, während die Materie wegen der Schwäche ihres Seins zwar dem niederen Erkenntnisvermögen in seiner organischen Beschränktheit nach ihrer zeiträumlichen Daseinsweise, dem höheren unorganischen Erkenntnisvermögen aber überhaupt nicht direkt sich zu offenbaren vermag.

Sonach erkennt der Intellekt in diesem Kontakte mit den Dingen nur ihre Form und was aus der Form stammt, das metaphysische Wesen und die formale Einheit, nicht aber die Materie, und was aus ihr entspringt, die individuelle Einheit und das individuelle Wesen.

Denn da die individuelle Einheit der körperlichen Dinge durch die getrennte Existenz in Raum und Zeit bedingt ist, das dem Raume und der Zeit unterworfene Dasein aber in der Materie seinen Grund hat, so ist dieselbe auch Grund der Individuation, jenes unvollkommenen Insichseins nämlich, welches das gleichgiltige Nebeneinandersein mehrerer Individuen derselben Art nicht ausschliefst. Die Folge — die Individuation — partizipiert demnach an der Unerkennbarkeit des Grundes — der Materie. [Dafs und wie der Verstand auch die Materie erkenne, darüber belehrt uns de veritate qu. X. art. 4.: In mente enim accipiente scientiam a rebus formae existunt per quandam actionem rerum in animam: omnis autem actio est per formam; unde formae, quae sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum. Hierauf werden zwei verschiedene Arten von Formen unterschieden, solche, die eine bestimmte Materie nicht fordern — von der Art sind die mathematischen Formen — und solche, die eine bestimmte Materie erheischen. Von den letzteren wird gesagt, dafs aus ihnen die Materie aliquo modo erkannt werde, scilicet secundum habitudinem, quam habet ad formam, wie auch Aristoteles lehre: quod materia prima est scibilis secundum analogiam ad formam.]

Umgekehrt aber mufs geschlossen werden: da die vollständige Reinigung von der Materie, die völlige Vergeistigung, der die Dinge in einem gewissen Sinn unterworfen werden müssen, um Gegenstand der intellektuellen Erkenntnis zu werden, die Entkleidung von den individualisierenden Bedingungen, dem Hier und Jetzt, in sich schliefst, so kann diese Weise der Individuation selbst nur aus der Materie stammen, und nur sie kann es sein, was die Form, genauer das aus Form und Materie resultierende Ganze, zu einem Individualwesen neben anderen wirklichen oder möglichen von der spezifisch gleichen Form beschränkt. Wir sagten „in einem gewissen Sinne," weil die Vergeistigung, von der wir reden, nicht den Körper selbst, noch auch das phantasma, sondern das im Intellekte erzeugte Erkenntnisbild betrifft. Wir gedenken hierauf zurückzukommen.

Wenn uns der englische Lehrer sagt, dafs die Dinge auf den Intellekt nur durch ihre Form als das dem geistigen Wesen des Intellekts Verwandte, nicht aber durch ihre Materie einwirken, so bedeutet dies weder, dafs nur die Form erkannt werde [S. S. 69] noch auch, dafs alles an der Form erkannt werde, also auch die aus der Verbindung mit der Materie kontrahierte individuelle Beschränkung, d. h. die konkrete Individualität der Form selbst, sondern dafs nur dasjenige erkannt werde, was aus der Form stammt. Durch seine Form nämlich ist jedes materielle Wesen ein aktual Seiendes, eine Substanz, diese bestimmte Substanz, Mineral, Pflanze u. s. w.

Unser gesamtes intellektuelles Erkennen bewegt sich demnach in allgemeinen Begriffen, und was sich demselben entzieht, das individuelle Wesen und die individuelle Einheit stammt nicht aus der Form, folglich, da in den Körpern nur diese beiden Wesenskonstitutive, Form und Materie, anzunehmen sind, aus der Materie.

Dies ist die tiefsinnige Lehre des Aquinaten vom Grunde der Individuation der körperlichen Dinge in ihren Grundlinien und nach ihrem erkenntnistheoretischen Fundamente. Die kurzen Andeutungen, die sich bei Aristoteles [vgl. oben S. 2. Anm. 1] und seiner griechischen Kommentatoren finden, [Themistius, dem

die Geschichte den Namen des Wohlberedten (εὐφραδής) beilegt, da er es so gut verstand, philosophische Gedanken in eine elegante Sprache zn kleiden, spricht sich in den Paraphrasen der Bücher von der Seele über das Prinzip der Individuation aus: τὸ δ' ὁμοειδὲς ἅπαν τῷ τῆς ὕλης μερισμῷ τὰς διαφορὰς προσλαμβάνει. Paraphrases π. ψ. Ed. Spengel 1866 p. 49] sind hier zur Theorie ausgebildet, deren Fäden sich in die wichtigsten Teile der Psychologie und Metaphysik verzweigen. Die Grnndsätze aber, auf welchen sie beruht, sind keine andern als jene, worauf der gesamte logisch-metaphysische Bau der aristotelisch-thomistischen Philosophie sich erhebt. Alles Erkennen, als solches genommen, ist immateriell. Es geschieht entweder durch das Wesen des Erkennenden selbst oder durch die Verbindung mit dem Erkenntnisgegenstande, wenn dieser immateriell, d. i. an sich selbst intelligibel und sonst zn einer solchen Verbindung geeignet ist. Treffen diese Bedingungen nicht zn, so findet die Erkeuntnis statt durch ein den Erkenntnisgegenstand repräsentierendes immaterielles Bild. Dieses kann wiederum dem Erkennenden von Hans ans eigen oder aus den Dingen geschöpft sein. Im letzteren Falle kommen die Begriffe nnd Prinzipien von Potenz nnd Akt sowie die das Verhältnis des Geistigen znm Materiellen regelnden Grundsätze zur Anwendung. [Durch die Anwendnng jener Begriffe erhob sich Aristoteles über die nnznreichenden, wenn nicht geradezu grobmateriellen Vorstellnngen seiner Vorgänger und Nachfolger vom Erkennen überhanpt und speziell vom sinnlichen Erkennen. Wie sehr dies z. B. von der Theorie des Sehens gilt, darüber vergleiche man A. Gellius, Noctes Atticae, l. V. c. 16: Stoici causas esse videndi, dicnnt, radiorum ex ocnlis in ea, qnae videri quennt, emissionem. ... Epicnrus antem, effluere semper ex omnibus corporibus simulacra qnaedam corporum ipsorum, eaque sese in oculos inferre, atque ita fieri sensum videndi putat. Plato existimat, genns qnoddam ignis lucisqne de oculis exire: idqne conjnnctum continuatumqne vel cum lnce solis vel cnm alterins ignis lumine, sua vi et externa nixum, efficere, ut, qnaecunque offenderit illustraveritqne, cernamns].

Was in Potenz ist, wird durch einen vorausgehenden Akt, der die Potenz sich verähnlicht, in die Wirklichkeit übergeführt. Ferner: das Materielle kann entweder überhaupt nicht auf das Geistige einwirken oder nur als Instrument des Letzteren durch einen von ihm empfangenen Impuls auf dasselbe zurückwirken. Demnach wirken in der Aktuierung der Potentialität des Intellektes zwei Aktualitäten zusammen, der wirkende Verstand und das Sinnenbild. Aus jenem stammt die Intelligibilität, aus diesem die konkrete repräsentative Kraft des intellektuellen Vorstellungselementes oder der species intelligibilis; daher dient im Erkenntnisprozeſs das Sinnenbild nur als sekundäre, instrumentale, wenn auch immerhin als erzeugende Ursache der intellektuellen Vorstellung. Endlich kommt als weiterer Grundsatz in Betracht, daſs das Aufgenommene im Aufnehmenden nach der Weise des Aufnehmenden sei, woraus sich ergibt, daſs schon die Sinne ihr Objekt ohne Materie, wenn auch — ihrer eigenen individuellen Beschränkung gemäſs — nicht ohne die Bedingungen oder appendiciae der Materie, aufnehmen, der Verstand aber, seiner vollkommenen Freiheit von der Materie entsprechend, auch von diesen abstrahiert. [Über die Bedingungen oder Appendizien der Materie s. Albert. Magn. De Anima l. II. tr. 3. c. 4. Dico appendicias materiae condiciones et proprietates, quas habet subjectum formae, quod est in tali vel tali materia. Verbi gratia, talis membrorum situs, vel talis color faciei, vel talis aetas, vel talis figura capitis, vel talis locus generationis. Haec enim sunt quaedam individuantia formam, quae sic sunt in uno individuo unius speciei, quod non sunt in alio.]

Durch diese Grundsätze wahrt sich die peripatetische Erkenntnistheorie, die das Fundament der Lehre von der Materie als Prinzip der Individuation bildet, nach zwei Seiten hin, sowohl gegen die intellektualistisch-idealistische Ansicht, die den Dingen keinerlei erzeugenden Einfluſs auf die intellektuelle Erkenntnis einräumt, als auch gegen jene grobsinnliche Vorstellung, die Unwissenheit und Voreingenommenheit, wenn nicht geradezu absichtliche Täuschung eine geraume Zeit hindurch mit der peripatetischen zusammenwarf, nach welcher die Erkenntnis durch

Ausströmen von Bildern aus den Dingen in die Seele erfolgen soll. [Die Vergeistigung des Erkenntnisobjektes bedeutet nicht eine Verwandlung desselben, sondern die Erzeugung einer stufenweise sublimierteren Species oder Mittels der Erkenntnis in den Erkenntnisvermögen. In diesem Sinne lehrt auch der hl. Augustin: „A specie corporis, quod cernimus, exoritur ea, quae fit in sensu cernentis, et ab hac ea, quae fit in memoria, et ab hac ea, quae fit in acie cogitantis. Vgl. Sanseverino, l. c. p. 591.]

Wenden wir uns nun zu den Quellen selbst und sehen wir zu, wie der hl. Thomas in diesem erkenntnistheoretischen Zusammenhange seine Lehre von der individualisierenden Materie entwickelt. Die Darstellung der thomistischen Lehre nach ihren Quellen wird uns zugleich Gelegenheit bieten, den springenden Punkt der gesamten Deduktion, nämlich den erzeugenden Einfluſs der Dinge (mittels der Phantasmen) auf die Entstehung der intellektuellen Vorstellungen einer genaueren Erörterung zu unterziehen.

In prägnanter Kürze, aber unzweideutiger Weise trägt Thomas die dargelegte Doktrin in den Untersuchungen de Veritate qu. II. art. 5. vor. Er wirft die Frage auf, ob Gott das Einzelne erkenne, und gibt darauf, nachdem er einige verfehlte Lösungsversuche zurückgewiesen, folgende Antwort: Gott erkennt das Einzelne nicht allein in seinen allgemeinen Ursachen (wie z. B. der Astronom eine zukünftige Sonnenfinsternis durch Berechnung erkennt), sondern auch ein Jegliches nach seiner eigenen und besonderen Natur. Das göttliche Wissen nämlich ist dem Wissen eines Künstlers zu vergleichen; denn Gott ist Ursache aller Dinge, wie die Kunst Ursache ihrer Produkte. Es obwaltet aber ein Unterschied. Der Künstler erkennt sein Kunstwerk durch die Form der Kunst, die in ihm ist, und nach welcher er dasselbe hervorbringt. Er bringt es aber nur nach seiner Form hervor, da den Stoff die Natur ihm bereitete. Deshalb erkennt der Künstler durch seine Kunst die Erzeugnisse derselben nur nach ihrer Form. Jede Form aber ist, für sich genommen (de se, von sich aus) allgemein. Daher der Bau-

meister durch seine Kunst das Haus zwar im allgemeinen, nicht aber dieses oder jenes erkennt, es sei denn insofern als er durch den Sinn eine solche Erkenntnis erworben hat.

Gesetzt nun, die Form der Kunst wäre hervorbringende Ursache des Stoffes, wie sie Ursache der Form des Kunstwerks ist, so würde durch sie der Künstler das Kunstwerk auch nach seinem Stoffe erkennen. Er würde folglich, da der Stoff Grund der Individuation ist, dasselbe nicht nur nach seiner allgemeinen Natur, sondern auch insofern es irgend ein Einzelnes ist, erkennen. Hieraus erhellt, daſs, da die göttliche Kunst hervorbringender Grund nicht allein der Form, sondern auch des Stoffes ist, in seiner Kunst nicht allein der Begriff (ratio) der Form, sondern auch des (bestimmten) Stoffes enthalten ist, weshalb Gott die Dinge sowohl nach dem Stoffe als nach der Form erkennt, folglich auch nicht allein das Allgemeine, sondern auch das Besondere (Einzelne).

Noch bleibt aber ein ungelöster Zweifel. Wenn alles in einem Subjekte Aufgenommene nach der Weise des Subjektes ist, und daher die Ähnlichkeit einer Sache in Gott nur auf immaterielle Weise sein kann, woher kommt es, daſs unser Intellekt gerade deshalb, weil er die Formen der Dinge auf immaterielle Weise aufnimmt, das Einzelne nicht erkennt, Gott aber, dessen Erkenntnisweise offenbar die geistigste ist, es erkennt?

Der Grund dieses Unterschiedes, kraft dessen das menschliche Erkennen wegen seiner Geistigkeit die Materie nicht erkennt, das göttliche aber trotz seiner viel vollkommeneren Geistigkeit sie erkennt, leuchtet ein, wenn das verschiedene Verhältnis in Betracht gezogen wird, in welchem die in unserem Intellekte befindliche Ähnlichkeit der Sache (die species intelligibilis) und die Ähnlichkeit derselben im göttlichen Intellekte zur Sache selbst stehen. Jene nämlich (die species intelligibilis oder das Element der intellektuellen Vorstellung) ist von der Sache aufgenommen, insofern diese auf den Intellekt wirkt, nachdem sie zuerst auf die Sinne gewirkt (d. h. in den Sinnen zuerst das Element der sinnlichen Vorstellung, die spec. sensibilis, und durch sie, sofern sie Eigentum der Phantasie geworden

im Phantasma, in Einheit mit dem thätigen Intellekte, im möglichen Intellekt das Element der intellektuellen Vorstellung, die species intelligibilis, erzeugend). Die Materie aber kann wegen der Schwäche ihres Seins, da sie nur potentielles Sein ist, nicht als wirkendes Prinzip sich bethätigen. Deshalb wirkt die Sache auf unsere Seele nur durch die Form, und die Ähnlichkeit der Sache, die den Sinnen eingeprägt wird, und graduell gereinigt (per quosdam gradus depurata) in den Intellekt gelangt, ist nur Ähnlichkeit der Form.

Anders verhält sich die Ähnlichkeit der Sache, ihre Idee, in Gott. Sie ist hervorbringender Grund der Sache, und diese hat das Sein, so stark oder schwach es daran teilnehmen mag, nur von Gott. Die Ähnlichkeit einer Sache aber ist in Gott, soweit sie durch Gott am Sein teil hat. Also ist die immaterielle Ähnlichkeit in Gott nicht allein Ähnlichkeit der Form, sondern auch der Materie. Und da zur Erkenntnis einer Sache deren Ähnlichkeit im Erkennen erfordert wird, nicht aber, daſs sie dieselbe Seinsweise in ihm habe, wie in sich selbst, so kommt daher, daſs unser Intellekt die Erkenntnis der einzelnen Dinge, die von der Materie abhängt, nicht besitzt, weil nämlich die Ähnlichkeit der Materie, die sich dem Intellekte nicht zu offenbaren vermag, nicht in ihm ist. Keineswegs aber mangelt ihm die Erkenntnis der Materie und des materiell Singulären deshalb, weil er durch immaterielle Ähnlichkeiten oder Erkenntnisbilder erkennt. Der göttliche Intellekt aber, der auch die, wenngleich immaterielle Ähnlichkeit der Materie besitzt, vermag auch das Einzelne zu erkennen.

[L. c. Die Überschrift des Artikels lautet: Utrum Deus singularia cognoscat. Den wichtigsten Teil der Erörterung geben wir im Urtexte wieder: Illa (similitudo), quae est in intellectu nostro, est accepta a rę secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensu; materia autem propter debilitatem sui esse, quia est in potenti aens tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res, quae agit in animam nostram, agit solum per formam; unde similitudo rei, quae impri-

mitur in sensum, et per quosdam gradus depurata usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formae: sed similitudo rei,quae est in intellectu divino, est factiva rei; res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei existit, quod res illa esse a Deo participat: unde similitudo immaterialis, quae est in Deo, non solum est similitudo formae, sed materiae. Et quia ad hoc quod aliquid cognoscatur, requiritur quod similitudo ejus sit in cognoscente, non autem quod sit per modum quo est in re: inde est quod intellectus noster non cognoscit singularia, quorum cognitio ex materia dependet, quia non est in eo similitudo materiae; non autem ex hoc quod similitudo sit in eo immaterialiter: sed intellectus divinus, qui habet similitudinem materiae, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere.]

Fassen wir die tiefsinnigen Gedanken des Aquinaten in wenige Worte! Gott erkennt unabhängig von der Wirklichkeit der Dinge durch das schlechthin immaterielle Erkenntnismittel seines unendlichen Wesens, nicht blofs das Allgemeine, sondern auch das Einzelne, weil er schöpferischer Grund von allem, Grund des ganzen Seins, der Form und Materie ist; denn auch diese partizipiert, wenn auch in der unvollkommensten Weise, am Sein. Dagegen erkennt der menschliche Geist nur in Abhängigkeit von den Dingen und durch sie bestimmt, also nur insoweit diese sich ihm zu offenbaren vermögen, d. h. nach ihrer Form und ihrer aus der Form resultierenden specifischen Bestimmtheit, nicht aber nach der Materie und dem, wovon sie Prinzip ist, der individuellen Einheit und Ungeteiltheit.

Wer sieht nicht, dafs in dieser Ideenverkettung alles unzertrennlich zusammenhängt? Man breche einen Stein aus diesem wohlgefügten Bau, und das Ganze wird aus den Fugen gehen. Man löse die Lehre vom Individuationsprinzip heraus, und in der Theorie des göttlichen und menschlichen Erkennens wird nichts mehr unversehrt bleiben. Man wird auf die Frage, warum das geistige Erkennen des Menschen nur das Allgemeine, das geistigere Gottes aber auch das sinnlich Individuelle erkenne, keine die Wissenschaft befriedigende Antwort finden.

Ferner: Man leugne den erzeugenden Einflufs der Dinge, resp. Phantasmen, auf den menschlichen Verstand, und die Verschiedenheit der Objekte des intellektuellen und sinnlichen Erkennens, die Verschiedenheit dieser selbst gerät ins Schwanken. Denn das vom Sinnlichen unabhängige intellektuelle Erkennen umfafst entweder, wie das göttliche, auch das Individuelle, oder, da dieser Fall thatsächlich nicht zutrifft, so eröffnet sich als Perspektive der unversöhnliche Gegensatz des absoluten, jede Intelligibilität und Realität des Individuellen leugnenden Rationalismus einerseits und andererseits des gegen das Allgemeine mit gleicher Feindseligkeit sich kehrenden individualistischen Empirismus. Denn zwei beziehungslos neben einander liegende Erkenntnisvermögen sind schlechterdings unhaltbar, und fällt notwendig das eine von ihnen dem andern zum Opfer. Doch hievon später. An diesem Orte wollen wir uns nur eine apologetische Bemerkung, die einer möglichen Einwendung vorbeugen soll, gestatten. Der vom hl. Thomas vorgebrachte Grund nämlich, dafs die Materie wegen der Unvollkommenheit resp. Potentialität ihres Seins, nicht auf den Geist wirken könne, gilt nicht allein in der Ordnung des Seins, sondern auch in der des Erkennens. Durch sich selbst erkennbar nämlich ist etwas nur, insofern es actu ist.

Erinnert man weiterhin, jene Schwäche des Seins lasse sich vielleicht von der Materie, nicht aber von der Individualität, auch nicht dor der materiellen Dinge behaupten, so erwidern wir, dafs die zeiträumliche Vervielfältigung gleichartiger Dinge auf dieselbe Unvollkommenheit zerstreuten und zerstreuenden Seins hinweist, die der Materie eignet.

In demselben Sinne behandelt der englische Lehrer die Frage, ob reine Intelligenzen das Einzelne erkennen. Dabei werden wir überdies über den Grund belehrt, warum die Sinne das Einzelne erkennen.

Thomas schreibt den reinen Geistern eingeschaffene Erkenntnisformen zu, welche die Dinge nach ihrem specifischen und individuellen Wesen zugleich repräsentieren. [De veritate qu. 8. art. 11. c.] Wenn sich dies im menschlichen Erkennen,

sowohl der praktischen als der theoretischen Vernunft, anders verhält, so liegt der Grund darin, dafs jene nur nach allgemeinen Ideen im vorausgesetzten Stoffe zu produzieren vermag, diese aber durch die Dinge selbst bestimmt ist. „Die Formen der theoretischen Vernunft entstehen in uns in gewisser Weise aus der Einwirkung der Dinge. Jede Thätigkeit aber stammt aus der Form, daher entsteht, soweit es an der Kraft des wirkenden Prinzips liegt, keine Form (species) aus den Dingen in uns, die nicht Ähnlichkeit der Form (forma als Wesenskonstitutiv) ist. Es trifft sich aber, dafs eine Erkenntnisform auch Ähnlichkeit der materiellen Dispositionen ist, sofern sie im materiellen Organe aufgenommen wird, und so einige Bedingungen der Materie beibehalten werden. Daher kommt es, dafs Sinn und Einbildungskraft das Einzelne erkennen. Weil aber der Intellekt völlig immateriell aufnimmt, deshalb sind die (Erkenntnis-)Formen im theoretischen Verstande Ähnlichkeiten der Dinge nur nach ihrer Form. [Omnis actio est a forma, et ideo, quantum est ex virtute agentis, non fit aliqua forma a rebus in nobis nisi quae sit similitudo formae; sed per accidens contingit, ut sit similitudo etiam materialium dispositionum, in quantum recipit in organo materiali, quia materialiter recipit, et sic retinentur aliquae conditiones materiae. Ex quo contingit, quod sensus et imaginatio singularia cognoscunt. Sed quia intellectus omnino immaterialiter recipit, ideo formae, quae sunt in intellectu speculativo, sunt similitudines rerum secundum formas tantum. L. c.]

Anders in Gott und den reinen Geistern. Das göttliche Erkennen ist nicht bestimmt durch, sondern bestimmend für die Dinge — nach Form und Stoff. Die Engel aber erkennen durch eingeborne Formen (per formas innatas) die Dinge in ihrer Singularität und Universalität, oder durch Ideen, die den die Dinge hervorbringenden Formen (formis factivis), d. h. den (schöpferischen) Ideen im göttlichen Verstande ähnlich sind, obgleich sie in den Engeln selbst nicht hervorbringend sind. [Sicut ab intellectu divino effluunt res naturales secundum formam et materiam ad essendum ex utroque, ita effluunt formae intellectus angelici ad cognoscendum utrumque, et ideo

per formas innatas cognoscunt res in sua singularitate et universalitate, in quantum sunt similes formis factivis, scilicet ideis in mente divina existentibus, quamvis ipsae non sint rerum factivae. L. c.]

In der Abhängigkeit des menschlichen Intellekts von den Dingen und in der individualisierenden Materie zusammengenommen, sieht der englische Lehrer auch nach der Darstellung, die er in der theologischen Summe vom göttlichen Erkennen gibt, den Grund, warum der menschliche Geist das Einzelne nicht (intellektuell) zu erkennen vermag, indes der göttliche Verstand, weil das Sein der Dinge und zwar nach seiner Totalität bestimmend, alles nach seinem konkreten singulären Dasein, nicht in der abstrakten Weise des Menschen erkennt. [S. Th. p. I. qu. 14. art. 11. c. Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventae in Deo praeexistunt secundum altiorem modum. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est, quod Deus singularia cognoscat. Nam et Philosophus pro inconvenienti habet, quod aliquid cognoscatur a nobis, quod non cognoscatur a Deo. Unde contra Empedoclem arguit in I. de anima text. 80 et in III. Metaph. text. 15, quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Die letzten Worte zeigen, was gelegentlich bemerkt werde, wie sehr jene im Unrechte sind, die dem Aristoteles eine Lehre zuschreiben (nämlich dafs Gott nur um sich, nicht aber um die Welt wisse), die einen viel schärferen Tadel verdienen würde, als jenen, den er selbst wiederholt gegen Empedocles ausspricht. Die weitere Ausführung geht dahin, dafs das göttliche Wissen, wie die göttliche Kausalität, auf Form und Materie, also auch auf das Einzelne sich erstrecke: singularia, quae per materiam individuantur.]

An demselben Orte wird von dem Grundsatze ausgegangen, dafs die höhere Natur oder Kraft eine universellere Sphäre des Wirkens umfasse, der Engel also durch ein einziges Vermögen das erkenne, zu dessen vollständiger Erkenntnis der Mensch zweier Vermögen bedarf. [Sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis, omnia rerum genera, intellectu quidem universalia et

immaterialia, sensu autem singularia et corporalia: ita angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habet virtutem magis unitam et ad plura se extendentem. l.c. qu. 57 art. 2.]

Der letzte Grund der Dualität der Erkenntnisvermögen aber liegt nach der konstanten Lehre des Heiligen darin, daſs die menschliche Seele die unterste Stufe der Geistwesen einnimmt, und der menschliche Intellekt in genere intelligibilium in Potenz, nicht im Akt ist, weshalb es ihm naturgemäſs ist, die Ideen durch eine Einwirkung von auſsen, in Abhängigkeit von den zu erkennenden Dingen selbst zu erwerben. Dies geschieht durch einen Abstraktionsprozeſs, in welchem die Materialität mit ihren Bedingungen, dem Hier und Jetzt, abgestreift wird. Daher die relative Nichtintelligibilität des Singulären, die nicht für Gott und die reinen Intelligenzen, sondern ausschlieſslich für den menschlichen Geist gilt. [Intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus. Unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intelligibilis divini intellectus, quae est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum, quae intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui. Unde per ea Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia. L. c. qu. 14. art. 11. ad. 1. Vgl. ebendas. qu. 86. art. 1.]

Obgleich es nach den angeführten Zeugnissen als überflüssig erscheinen mag, so wollen wir dennoch, damit über die wahre Meinung des Aquinaten jeder Zweifel schwinde, auch noch die Darstellung berücksichtigen, die von demselben Gegenstande in der philosophischen Summe gegeben wird.

Die Erkenntnis Gottes dringt bis zum Stoffe, zu den individuierenden Accidentien und den Formen. Da nämlich das göttliche Erkennen eins mit dem göttlichen Wesen ist, so erkennt es notwendig alles, was irgendwie im göttlichen Wesen enthalten ist. In diesem aber ist virtuell alles, was in irgend einer

Weise am Sein teilnimmt, da es erster, allumfassender Seinsgrund ist, dem auch der Stoff und die Accidentien nicht fremd sind; denn jener ist Sein in Möglichkeit, diese sind Sein in einem andern. [Dei cognitio usque materiam et accidentia individuantia et formas pertingit. Quum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia, quae sunt quocunque modo in sua essentia; in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia, quae esse quocunque modo habent, quum sit primum et universale principium essendi, a quibus materia et accidens non sunt aliena, quum materia sit ens in potentia, et accidens sit ens in alio. Deo igitur cognitio singularium non deest. Summa c. gent. l. I c. 65 n. 2.]

Auf den Einwand, alles Erkennen geschehe durch Verähnlichung, in Gott aber könne so wenig als im menschlichen Geiste die Materie ein ihr ähnliches Bild haben, lautet die Antwort: Cognitio omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti; in hoc tamen differunt, quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas, in cognitione autem Dei est e converso per actionem formae intellectus divini in res cognitas. Forma igitur rei sensibilis, quum sit per suam materialitatem individuata, suae singularitatis similitudinem producere non potest in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires, quae organis materialibus utuntur. Ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, in quantum omnino a conditionibus materiae exuitur; et sic similitudo singularitatis formae sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum. Similitudo autem formae intellectus divini, quum pertingat usque ad rerum minima, ad quae pertingit sua causalitas, pervenit usque ad singularitatem formae sensibilis et materialis. Intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia, non autem humanus. L. c. n. 8. Vgl. den Kommentar des Franc. Ferrariensis zu dieser Stelle (Venet. 1595 p. 70 sequ.).

D. i. Alles Erkennen geschieht durch Verähnlichung des Erkennenden und Erkannten; darin aber besteht ein Unterschied (zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen), daſs die Ver-

ähnlichung im menschlichen Erkennen durch eine Einwirkung der Sinnendinge auf die menschlichen Erkenntniskräfte geschieht, während umgekehrt im göttlichen Erkennen die Verähnlichung durch Einwirkung der Form des göttlichen Intellektes auf die erkannten Dinge hergestellt wird. (Mit anderen Worten: das göttliche Erkennen ist für die Dinge bestimmend, das menschliche aber durch die Dinge bestimmt, die in ihm ihre Ähnlichkeit hervorbringen.) Da nun aber die Form des sinnlichen Dinges durch die Materialität individualisiert ist, so kann sie die Ähnlichkeit ihrer Singularität (die und weil sie durch den Stoff bewirkte Vereinzelung neben anderen gleichartigen Individuen ist) nicht bis dahin bringen, dafs sie völlig immateriell würde, sondern nur bis zu den Vermögen, die sich materieller Organe bedienen. Zum Intellekte aber wird sie (die similitudo rei sensibilis) durch die Kraft des wirkenden Verstandes geführt, sofern sie von allen Bedingungen materieller Existenz befreit wird, und so kann die Ähnlichkeit der Individualität der sinnlichen Form nicht bis zum menschlichen Intellekt gelangen. Die Ähnlichkeit aber der Form des göttlichen Intellektes dringt, da sie ebensoweit als seine Kausalität, also auch aufs Kleinste sich erstreckt, bis zur Einzelheit der sinnlichen und materiellen Form. Folglich erkennt zwar der göttliche, nicht aber der menschliche Intellekt das Einzelne.

Es sei uns gestattet, einige Bemerkungen hier anzubringen. Was zunächst die unmittelbar vorliegende Darstellung betrifft, so ist die Singularität, von der die Rede ist, auf das Ganze der materiellen Dinge, nach Form und Stoff zu beziehen. Unerkennbar nämlich ist nicht nur der individuelle Stoff, sondern auch die individuelle Form; denn sie bilden ein einheitliches Wesen. Durch die Aufnahme im Stoff ist die Form materialisiert und kann aus diesem Grunde durch ihre Individualität als solche nicht auf den Geist wirken. In diesem Sinne haben wir die Worte zu verstehen, die sinnlich individuelle Form könne keine Ähnlichkeit erzeugen in hoc quod sit omnino immaterialis, oder sie könne es in den Erkenntnisvermögen des Menschen nicht zur völligen Immaterialität bringen; denn nur der organisch beschränkte, selbst materiell individualisierte Sinn ist ein propor-

tionales Subjekt für die durch die Materie individualisierte Form, fähig, durch eine solche Form bestimmt, von ihr informiert zu werden.

Eine weitere Bemerkung bezieht sich auf die gesamte Theorie in der Fülle ihrer ideellen Beziehungen. Man sieht, dafs der Heilige seine Lehre vom Individuationsprinzip der materiellen Dinge mit metaphysischen und religiösen Wahrheiten von eminenter Tragweite in eine keineswegs zufällige Verbindung bringt. Wenn der Grund der Individualität der körperlichen Wesen nicht im Stoffe liegt, woher dann diese Differenz des göttlichen und menschlichen Verstandes in Bezug auf die Erkenntnis des Einzelnen? Eine Reihe der bedeutsamsten Fragen knüpft sich hieran, die wir wenigstens zum Teil im folgenden zu erörtern haben werden.

Zunächst ist es jedoch ein anderer Punkt, der unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht.

Die Dinge, sagt uns der englische Lehrer, können nur durch ihre Form auf den Verstand wirken und deshalb auch nur die Ähnlichkeit ihrer Form, die ratio universalis, in ihm hervorbringen. Es üben also die Dinge auf den menschlichen Verstand einen erzeugenden Einflufs aus. Über diesen Punkt ist vor allem Klarheit zu gewinnen; denn die Lehre von einer notwendigen Läuterung des Erkenntnisgegenstandes und damit die Erklärung der Differenz göttlicher und menschlicher Erkenntnis des Einzelnen werden hinfällig, wenn den Dingen ein solcher wirksamer Einflufs nicht zugestanden wird. Durch die Annahme eines solchen wirksamen Einflusses unterscheidet sich die aristotelische Theorie vom Ursprung des intellektuellen Erkennens wesentlich von der platonischen. [S. Th. p. I qu. 84 art. 6 c.] Dafs der hl. Thomas einen solchen lehre, vermöchte nur derjenige zu leugnen, der sein Auge vor der Helle des Tages verschlösse. [Vgl. Kleutgen, Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit. 3. Heft S. 35.]

Gleichwohl bewegt sich um diesen Punkt eine Kontroverse zwischen Suarez und der Schule der Thomisten, und es möge

schon hier bemerkt werden, dafs es nicht zufällig ist, wenn Suarez in der Bestimmung des Individuationsprinzips sowie in der Behauptung einer direkten Erkennbarkeit der konkreten Individualität durch den Verstand von den hieher bezüglichen Lehren des Engels der Schule abweicht. Der Annahme des Suarez zufolge vollzieht sich die Erzeugung der intelligiblen Erkenntnisform durch den thätigen Verstand im möglichen in rein immanenter Weise, d. h. so, dafs das Sinnenbild nur anregend und bestimmend, nicht aber erzeugend und hervorbringend mit dem thätigen Verstande zusammenwirke; denn es könne nichts Materielles auf Geistiges einwirken. [S. die Darstellung der Lehre des Suarez bei Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, I. Band S. 125 (der 1. Auflage). Auf einem offenkundigen Mifsverständnis der von der thomistischen Schule angenommenen Vergeistigung der sinnlichen Vorstellung beruht es, wenn gegen eine vermeintliche Veränderung im Sinnenbilde und Übertragung desselben in den Verstand polemisiert wird. Das Sinnenbild wandert überhaupt nicht — weder verändert noch unverändert — in den Verstand über, sondern wirkt als causa instrumentalis und materia causae zur Hervorbringung einer neuen und höheren Spezies im Verstande mit. Selbst die Annahme einer objektiven Beleuchtung des Sinnenbildes (Cajetan) hat in der Thomistenschule keine allgemeine Billigung gefunden.]

Hiegegen wurde mit Recht geltend gemacht, dafs eine Anregung wohl dem Platon, der aus vorzeitlicher Anschauung stammende eingeborene Ideen in der Seele annimmt, nicht aber dem Aristoteles, dem der Verstand als eine ursprünglich unbeschriebene Tafel gilt, genügen könne. [Brentano, Die Psychologie des Aristoteles u. s. w. S. 27. Schäzler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade. Mainz 1867. S. 481.] Nach Aristoteles ist der menschliche Verstand das Intelligible zunächst nur in Möglichkeit, er ist reale Potenz desselben. Daher bedarf es eines von ihm verschiedenen Prinzips, durch dessen Thätigkeit der im Zustande der Potenzialität befindliche oder mögliche Verstand — intellectus possibilis — in den Akt oder die Wirklichkeit übergeführt wird. Dieses Prinzip kann nun

allerdings nicht allein, ja auch nicht vorwiegend in der Sinnlichkeit gesucht werden. Daher schreibt der Stagirite dem menschlichen Geiste ein weiteres, aktives Vermögen, den thätigen Verstand — intellectus agens — zu, um in einer der Forderung des Kausalitätsprinzips entsprechenden Weise aus dem Zusammenwirken des thätigen Verstandes mit dem Sinnenbilde die Entstehung der intellektuellen Vorstellung im möglichen Verstande oder dem eigentlichen intellektuellen Erkenntnisvermögen zu erklären. Die Erzeugung der species intelligibilis ist dem entsprechend nicht eine rein immanente, wie Suarez will, sondern geschieht durch die vereinte Thätigkeit eines rein geistigen — des int. agens — und eines organischen Vermögens — der durch die sinnliche Vorstellung informierten und aktuierten Phantasie, jedoch so, dafs die geistige Kraft sich der sinnlichen wie eines Instrumentes und Materials zugleich bedient. Das gemeinsame Produkt aber trägt sozusagen den Charakter und die Form des geistigen Vaters, nämlich die Intelligibilität, und die specifische Ähnlichkeit der sinnlichen Mutter, d. i. des Phantasmas. Ohne Bild gesprochen: aus jenem Zusammenwirken resultiert der der sinnlichen Vorstellung, die in der Phantasie gegenwärtig ist, entsprechende Begriff dieses oder jenes bestimmten Wesens.

In diesem Sinne ist die aristotelische Lehre vom intellectus agens von Theophrast [Brentano, a. a. O. S. 216 ff.], dann weiterhin von Albert dem Grofsen [S. uns. Schrift: Das objektive Prinzip der aristotelisch-scholastischen Philosophie u. s. w. Regensburg 1880. S. 76 ff.. Im Einklang mit unserer geschichtlichen Darstellung steht es, wenn v. Hertling sich dahin äufsert, „dafs Albert die Lehre vom möglichen und wirkenden Verstande in derjenigen Gestalt festgestellt hat, wie sie von da an für die Schule der Thomisten die mafsgebende blieb.“ Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung. Köln 1880. S. 123.] und dem hl. Thomas verstanden und ausgelegt worden.

Zwei Punkte treten in dieser Theorie hervor: der erzeugende Einflufs der Sinnlichkeit und die Notwendigkeit eines Erkenntnismittels, das den Verstand befähigt, fremdes Sein in sich in

idealer Weise auszuprägen, im eigenen Sein und in der eigenen Form beharrend sich dem fremden Sein und der fremden Form gleichförmig zu machen, worin das auszeichnende Merkmal alles Erkennens besteht.

Was den erzeugenden Einfluſs auf den Verstand betrifft, den die aristotelische Theorie der Sinnlichkeit einräumt, so deutet der Aquinate, um denselben begreiflich zu machen, auf zwei Momente hin. Das erste liegt in der Stellung, welche das Sinnenbild zwischen materiellen und rein geistigen Formen einnimmt. „Der Urheber der Natur hat in uns für sinnliche Vermögen gesorgt, in welchen die Formen auf eine zwischen der intelligiblen und materiellen Seinsweise in der Mitte liegende Weise sind. Die Formen der sinnlichen Vermögen nämlich kommen mit den intelligiblen Formen überein, sofern sie Formen ohne Materie sind, mit den materiellen Formen aber, sofern sie noch nicht der Bedingungen der Materie entkleidet sind: daher kann auch ein Thun und Leiden eigentümlicher Art — suo modo — zwischen den materiellen Dingen und sensitiven Potenzen, und ähnlich zwischen diesen und dem Intellekte stattfinden. [In nobis providit naturae conditor sensitivas potentias, in quibus formae sunt medio modo inter modum intelligibilem et modum materialem. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus, in quantum sunt formae sine materia: cum materialibus vero formis, in quantum nondum sunt a conditionibus materiae denudatae: et ideo potest esse actio et passio suo modo inter res materiales et potentias sensitivas; et similiter inter has et intellectum. De veritate, qu. 8 art. 9 c.] Ein Thun und Leiden eigentümlicher Art! Denn da der Erkenntnisvorgang als solcher ein immaterieller, geistiger ist, so kann ein Leiden nur in dem Sinne der Vervollkommnung, der reinen Bestimmung der Potenz zur Aktualität angenommen werden, also ein Leiden ohne Alteration, wie dieselbe zwar noch beim sinnlichen Erkennen, sofern das Organ auch physisch affiziert wird, vorkommen kann, vom Intellekte aber vollständig ausgeschlossen ist.

Die Verwandtschaft der sensiblen Form mit der intelligiblen kann jedoch nur die Bedeutung einer Disposition für die auf

den möglichen Verstand auszuübende Wirkung beanspruchen, nicht aber den hinreichenden Grund für diese selbst enthalten. Denn unbedingt ist einzuräumen, dafs nichts Materielles in eigener Kraft auf Geistiges wirken könne; das Phantasiebild aber ist materiell, sowohl seinem Subjekte nach — der Phantasie nämlich, — die zu den organischen Vermögen gehört, als auch sofern es die Dinge nur nach ihren äufseren Erscheinungen, mit den Bedingungen des materiellen Daseins, repräsentiert.

Es kommt daher als ein zweites wichtigeres Moment der Einflufs des wirkenden Verstandes hinzu; denn nur als Instrument eines höheren Agens vermag das Sinnenbild auf den möglichen Verstand einzuwirken. Die betreffende Lehre des hl. Thomas ist unter zahlreichen andern Stellen in der unzweideutigsten Weise in den Quodlibetica VIII. qu. II. art. 3. ausgesprochen.

„Die menschliche Seele, so beginnt der englische Lehrer seine Erörterung, empfängt die Ähnlichkeit der Dinge, durch die sie erkennt, nach jener Art des Empfangens, nach welcher das Leidende vom Thätigen empfängt: was nicht so zu verstehen ist, als ob das Thätige dem Leidenden die der Zahl nach gleiche Form (species) einflöfse, die es in sich selbst hat, sondern es erzeugt eine ihm ähnliche (repräsentative) Form durch Überführung aus der Potenz in den Akt, und in diesem Sinne wird gesagt, dafs die Form oder Species der Farbe vom farbigen Körper dem Gesichtssinn zugeführt werde.“ [Anima humana similitudines rerum, quibus cognoscit, accipit a rebus illo modo accipiendi, quo patiens accipit ab agente: quod non est intelligendum quasi agens influat in patiens eandem numero speciem, quam habet in seipso, sed generat sui similem educendo de potentia in actum: et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato ad visum. L. c. Edit. Paris. tom. XV. p. 528.]

Es ist hier von jener Überführung der Potenz in den Akt die Rede, die auf einem andern, jedoch verwandten [In tribus eadem opinionum diversitas invenitur: scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum. De veritate, qu. 11. art. 1. c.] Gebiete, nämlich

in der Erklärung der in der Natur vorgehenden substantiellen Veränderungen von vielen so sehr perhorresziert wird, entweder weil sie es unterlassen, auf die letzten logisch-ontologischen Grundbegriffe und Prinzipien zurückzugehen, oder, weil sie unter nominalistischen und Kantschen Einflüssen die Überzeugung gewonnen zu haben glauben, es sei unmöglich, auf metaphysischem Wege den Dingen auf den Grund zu kommen. Schliefslich aber geraten wir überall, auch im Realen, wo es sich um das tiefere Verständnis der Erscheinungen und Thatsachen in Natur und Geist handelt, auf ontologische Begriffe, wie die von Potenz und Akt es sind, und auf metaphysiche Probleme: und es bleibt uns nur die Wahl, entweder das Gebiet der metaphysischen Erörterung zu betreten, oder da, wo die Aufgabe der Wissenschaft eigentlich erst beginnt, lauter unlösbare Räthsel anzuerkennen.

„Die Dinge verhalten sich, so fährt Thomas a. a. O. fort, auf dreifache Weise zu den verschiedenen Vermögen der Seele. Zu den äufseren Sinnen verhalten sie sich wie zureichende Agentien, mit denen die von ihnen leidenden Vermögen nicht (aktiv) mitwirken, die sie vielmehr nur aufnehmen (womit eine passive Kooperation nicht ausgeschlossen werden soll, vielmehr ist eine solche anzunehmen, da die Aufnahme eine eigenartige, durch die Natur des Vermögens, als eines Erkenntnisvermögens bestimmte — immaterielle — ist) . . . . . . Die äufseren Sinne aber nehmen von den Dingen nur nach Art des Leidens auf, ohne zu ihrer eigenen Formierung in Thätigkeit zu treten [Es kann daher nur verwirrend wirken, wenn von einem sensus agens geredet wird. Über den Unterschied der passiven und aktiven Seelenvermögen s. Sanseverino, Dynamilogia, pars generalis, art. 6. (t. 1. p. 348.): „Facultates activae, secundum D. Thomam, illae sunt, quae efficiunt, ut suum objectum fiat actu; passivae, quae a suo objecto jam actu existente ad agendum moventur."], obgleich sie, wenn geformt (durch die Species informiert), eine eigene Thätigkeit haben, die im Urteil über ihre eigentümlichen Objekte besteht. Aber auch zur Einbildungskraft verhalten sich die aufserhalb der Seele existierenden Dinge als zureichende Agentien. Die Einwirkung eines sinnenfälligen Gegenstandes

bleibt nämlich nicht im Sinne stehen, sondern gelangt weiter, zur Einbildungskraft oder Phantasie. Diese aber ist ein Leidendes, das mit dem Agens mitwirkt. Die Einbildungskraft selbst nämlich formt sich Bilder von Dingen, die der Sinn nie wahrgenommen hat, jedoch aus demjenigen, was vom Sinne von aufsen aufgenommen worden ist, indem sie es trennt oder verbindet, wie wir uns goldene Berge, die wir nie gesehen, mittels der Berge und des Goldes, die wir wahrgenommen, vorstellen. Zu dem möglichen Verstande aber verhalten sich die Dinge als unzureichende Agentien. Die Thätigkeit der sinnlichen Dinge bleibt nämlich auch nicht bei der Einbildungskraft stehen, sondern die Phantasmen bewegen weiterhin den möglichen Verstand; nicht aber so, dafs sie aus sich selbst (zur Erzeugung der intellektuellen Vorstellung) zureichen würden, da sie nur der Möglichkeit nach intelligibel sind; der Verstand aber wird nur von dem in Wirklichkeit Intelligiblen bewegt. Aus diesem Grunde mufs die Wirksamkeit des thätigen Intellektes dazwischen treten, durch dessen Beleuchtung die Phantasmen in Wirklichkeit intelligibel werden, wie die Farben, durch das körperliche Licht beleuchtet, sichtbar werden. [Res, quae sunt extra animam tripliciter se habent ad diversas animae potentias: ad sensus enim exteriores se habent sicut agentia sufficientia, quibus patientia non cooperantur, sed recipiunt tantum . . . . Sensus autem exteriores suscipiunt tantum per modum patiendi, sine hoc, quod aliquid cooperentur ad sui formationem: quamvis jam formati habeant propriam operationem, quae est judicium de propriis objectis. Sed ad imaginationem res, quae sunt extra animam, comparantur ut agentia sufficientia. Actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pertingit usque ad phantasiam, sive imaginationem; tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti: ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines, quas nunquam sensus percepit, ex his tamen quae sensu recipiuntur, componendo ea et dividendo: sicut imaginamur montes aureos, quos nunquam vidimus, ex hoc, quod vidimus aurum et montes. Sed ad intellectum possibilem comparantur res sicut agentia insufficientia: actio enim ipsarum rerum sensibilium nec

etiam in imaginatione sistit; sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem; non autem ad hoc, quod ex se ipsis sufficiant, cum sint in potentia intelligibilia; intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu; unde oportet, quod superveniat actio intellectus agentis, cujus illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores sensibiles actu.]

„Und so erhellt, dafs der thätige Verstand das primäre Agens ist, das die Ähnlichkeiten der Dinge im möglichen Verstande hervorbringt. Die Phantasiebilder aber, die von äufseren Dingen aufgenommen werden, verhalten sich wie werkzeugliche Ursachen; der mögliche Verstand nämlich steht zu den Dingen, deren Erkenntnis er erlangt, im Verhältnis eines Leidenden, das mit dem Thätigen mitwirkt: denn noch viel mehr müssen wir dem Verstande die Macht einräumen, den Wesensbegriff von einer Sache, die nicht unter die Sinne fällt, zu bilden, als der Einbildungskraft (die Fähigkeit, eine Vorstellung der oben erwähnten Art)." [Et sic patet, quod intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem, quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia: intellectus enim possibilis comparatur ad res, quarum notitiam accipit, sicut patiens, quod cooperatur agenti: multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei, quae non cecidit sub sensu, quam imaginatio.]

Der voranstehende Text ist entscheidend. Thomas räumt der Phantasie einen erzeugenden, nicht blofs bestimmenden Einflufs auf die Entstehung der intellektuellen Vorstellungen ein. Dafs die Phantasmen den Verstand bewegen, kann nichts anderes bedeuten, als dafs sie diesen aus der Potenz in den Akt überführen und in ihm die der sinnlichen entsprechende intelligible Species hervorbringen. Aber sie bewegen den Verstand nicht in eigener Kraft, sondern als Werkzeuge des thätigen Verstandes. Denn wäre das Sinnenbild nicht nur secundäre und instrumentale, sondern prinzipale Ursache der intellektuellen Vorstellung, so könnte seine Wirkung nicht einer höheren

Gattung angehören. Der Begriff wäre ebenso sinnlich, wie die ihn erzeugende Vorstellung; er könnte nicht das Wesen repräsentieren, sondern nur Erscheinungen zusammenfassen: die Theorie würde an der Klippe des Sensualismus scheitern. [S. Albert. Magn. De hom. tr. I. qu. 53. art. 1. n. 7. Contra. Ed. Jammy t. 19. c. 246 b.] Indem sie aber die Rollen zwischen Geist und Sinnlichkeit derart verteilt, dafs jenem die übergeordnete, dieser die untergeordnete zufällt, gelingt es ihr, die Charybdis des Sensualismus zu vermeiden, ohne in die Scylla des Intellektualismus zu verfallen.

So frei also auch der menschliche Verstand mit dem durch die Sinne gelieferten Material — wie Thomas in den zuletzt angeführten Worten hervorhebt — in der Bildung von Begriffen, Urteilen und Schlüssen zu schalten vermag, und so sehr diese ihm eigentümlichen Thätigkeiten von den Bewegungen der Phantasie, ihren Vorstellungsassociationen u. s. w. verschieden sind, so verhält sich doch der Verstand zur Phantasie leidend, insofern diese in der Erzeugung der Stammbegriffe sowohl als auch der Begriffe der körperlichen Dinge, überhaupt aller intellektuellen Vorstellungen, welche die notwendigen Elemente der freien Verstandesoperationen bilden, unter dem Einflusse des thätigen Verstandes mitthätig ist.

Der Wirksamkeit des Phantasiebildes verdanke ich diese bestimmte intellektuelle Vorstellung, eines Dreiecks, einer Pflanze u. s. w., der Wirksamkeit des thätigen Verstandes dagegen verdanke ich es, dafs diese Vorstellung eine intellektuelle ist, dafs sie den Gegenstand nicht nach seiner materiellen Erscheinung, sondern nach seinem intelligiblen Wesen repräsentiert.

Soviel über den ersten Punkt, den erzeugenden Einflufs, den nach thomistischer Lehre die Phantasie auf den Verstand ausübt.

Wir wenden uns zur Erörterung des zweiten Punktes, der sich auf die Notwendigkeit einer besonderen, den Verstand informierenden Species bezieht. Beide Fragen verhalten sich zu einander so, dafs die Annahme eines erzeugenden Einflusses der

Sinnlichkeit hinfällig wird, wenn man dem Verstande die Macht zuerkennt, ohne eine solche Species den Akt des Erkennens in Bezug auf einen beliebigen Erkenntnisgegenstand zu vollziehen. Obgleich nämlich mit der Anerkennung der Notwendigkeit besonderer, vom Wesen des Verstandes verschiedener Formen nicht auch schon der erzeugende Einflufs der Sinnlichkeit zugestanden ist, so wird doch umgekehrt durch die Verwerfung solcher Formen der Annahme jenes werkzeuglichen Einflusses der Boden entzogen.

Beide Annahmen aber machen in ihrer Verbindung die erkenntnis-theoretische Grundlage der Lehre des hl. Thomas vom Prinzipe der Individuation der körperlichen Dinge aus. Ist jene Grundlage schwankend, so zerfällt damit auch diese Lehre. Denn daraus, dafs im Vergeistigungsprozefs der Species die Individualität abgestreift wird, wird geschlofsen, dafs sie in der Materie ihren Grund haben müsse. Wir werden deshalb an der Frage, ob der menschliche Intellekt durch Species erkenne, nicht vorüber gehen dürfen.

Wie sich der englische Lehrer zu der später von den Nominalisten adoptierten Ansicht verhält, der menschliche Verstand vermöge, ohne Aufnahme einer repräsentativen Erkenntnisform die dem gegenwärtigen Gegenstand entsprechende Vorstellung zu bilden, läfst sich aus folgenden Stellen entnehmen:

„Andere behaupteten, dafs die Seele sich selbst Ursache der Wissenschaft sei; sie empfange nämlich die Wissenschaft nicht vom Sinnlichen, als ob durch eine Aktion des Sinnlichen die Ähnlichkeiten der Dinge irgendwie zur Seele gelangten, sondern die Seele selbst bilde bei der Gegenwart der Sinnendinge in sich deren Ähnlichkeiten. Diese Aufstellung erscheint jedoch nicht als völlig vernunftgemäfs. Denn kein Agens wirkt, aufser inwiefern es in Wirklichkeit ist; bildet also die Seele in sich die Ähnlichkeiten aller Dinge, so mufs sie diese Ähnlichkeiten in sich der Wirklichkeit nach besitzen, und so kommt diese Ansicht auf jene früher erwähnte zurück, welche behauptet, dafs die Wissenschaft aller Dinge von Natur der Seele eingepflanzt sei." [De veritate, qu. X. art. 6 c. Vgl. ebendas. art. 4.]

„Wenn es einen Verstand gibt, der durch seine Wesenheit alles erkennt, so mufs seine Wesenheit alles in sich befassen in immaterieller Weise . . . Dies ist aber Gott eigen, dafs seine Wesenheit in geistiger Weise alles umfasst, wie die Wirkungen in den Ursachen der Kraft nach vorausbestehen. Gott allein also erkennt alles durch sein Wesen, nicht aber die menschliche Seele und ebensowenig ein Engel." [S. Th. I. qu. 84. art. 2 c.]

„Der Verstand der menschlichen Seele ist in Möglichkeit zu allem, was ist (ad omnia entia). Es ist aber unmöglich, dafs es ein geschaffenes Sein gebe, das vollkommen Akt und die Ähnlichkeit alles Seienden wäre, weil es so die Natur des Seins (naturam entitatis) in unendlicher Weise besitzen würde. Daher kann Gott allein durch sich selbst ohne irgend eine hinzukommende Form (sine aliquo addito) alles erkennen; jeder geschaffene Verstand aber erkennt durch weitere hinzukommende Species." [De veritate, qu. XX. art. 2 c.]

Wenn durch die an erster Stelle angeführte Bemerkung zunächst nur die Annahme getroffen zu werden scheint, welche den Verstand selbst in immanenter Weise die Species anläfslich der blofsen Gegenwart des Phantasiebildes in sich erzeugen läfst, so richten sich die folgenden Texte auf die unzweideutigste Weise gegen diejenigen, welche aufser dem instrumentalen Einfluss des Sinnenbildes auch die Species selbst eliminieren.

An der Existenz des thätigen Intellektes und der Unterscheidung desselben vom möglichen hält Suarez fest, ohne Zweifel in der Absicht, den eingeborenen Ideen Platons und den psychologischen Konsequenzen der platonischen Theorie des Erkennens zu entgehen. Indem er aber der Sinnlichkeit einen anderen als anregenden Einflufs nicht einräumen will, hält sich seine Auffassung der Abstraktion in einer unhaltbaren Schwebe. [S. oben S. 84.]

Radikaler verfuhr Durandus. Die Erkenntnis, intellektuelle sowohl als sinnliche, entsteht ihm nicht dadurch, dafs die Dinge auf die Seele wirken und ihre Ähnlichkeit derselben einprägen, sondern die Gegenwart der Sache genügt, um die Seele zur Bildung der Vorstellung — in einem der modernen Auffassung

sich annähernden Sinne, nicht in dem der Species, die nicht selbst als Vorstellnng, sondern als Element und subjektive Bedingung derselben anzusehen ist — zu bestimmen. [Brentano, a. a. O. S. 26. Dr. A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz 1865. II. Bd. S. 978.] Das gegenwärtige Ding aber ist singulär, individuell, und in Folge hievon ist nicht das Allgemeine, sondern das Einzelne das erste, was der Verstand erkennt, und was von ihm nicht nur reflexiv, sondern direkt erkannt wird. [Stöckl a. a. O.]

Angesichts dieser Auffassung erheben sich zahlreiche Fragen, auf welche Durandns und die Nominalisten, in deren Gedankenkreise der doctor resolutissimus sich bereits bewegt, keine befriedigende Antwort zu geben vermögen.

Gehört die durch die Gegenwart des Objektes angeregte Vorstellung des Einzelnen ausschliefslich dem Verstande oder auch der Sinnlichkeit an und wenn beiden, wie haben wir die Vorstellnng der Sinnlichkeit von der des Verstandes zu unterscheiden? Ist der Unterschied der sinnlichen und der intellektuellen Vorstellung ein accidenteller oder wesentlicher? Wie verhält sich die allgemeine zur singulären Vorstellung? Kann jene noch als Wesensbegriff gelten und die Grundlage wahren Wissens, allgemeiner und notwendiger Erkenntnis abgeben?

Der Nominalismus ist eine inkonseqnente Denkweise, die sich nur in der Zurückführung des Verstandes auf die Sinnlichkeit, also im Empirismus und Sensualismns vollendet.

Dieser Erkenntnistheorie gegenüber werden wir uns nicht darüber wundern, dafs derselbe Durandns die thomistische Theorie der Individuation bestreitet. Seine Einwendungen beruhen teils auf positiven Mifsverständnissen derselben, teils stammen sie aus nominalistischen Vorurteilen gegenüber dem gemäfsigt realistischen Standpunkte des englischen Lehrers. [Stöckl, a. a. O. S. 977.]

Die Einwürfe der ersten Art treffen die Häcceitäten des Skotus, nicht die quantitativ bestimmte, „signierte" Materie des Aquinaten. Wir werden hieranf im metaphysischen Teile

unserer Darstellung zurückzukommen haben. Vorläufig mögen folgende Bemerkungen genügen.

Nach Thomas besteht in den Dingen keine Zusammensetzung aus Allgemeinem und Besonderem, wie sie Skotus annimmt, indem er das konkrete Einzelding aus der allgemeinen Natur (dem realen Korrelat des Artbegriffs) und der Diesheit oder individuellen Differenz (haecceitas) sich zusammensetzen läfst. Vielmehr betrachtet Thomas das ganze Wesen als durchaus — nach Stoff und Form — individuell. Dagegen sind ihm der Grund der Individualität und der Grund der specifischen Bestimmtheit nicht ein und derselbe, sondern real verschieden, indem zwar beide im Wesen, aber in verschiedenen Bestandteilen desselben liegen. Durch diese Bestimmung gelingt es der thomistischen Lehre, sich nach der Einen Seite ebenso weit von dem wissenschaftsfeindlichen Nominalismus zu entfernen, als sie durch Verwerfung real oder formal vom allgemeinen Wesen verschiedener Konstitutivprinzipien der Individualität (Häcceitäten) den excessiven Realismus von sich weist. Das ganze reale Wesen ist individuell durch das Eine Konstitutiv, die Materie, und specifisch bestimmt durch das andere, die Form. Die bestimmte Quantität aber, unter welcher die Materie vorhanden sein mufs, um die Individuation zu bewirken, gehört dem erscheinenden Individuum an und stammt daher ebenso aus der bestimmenden Form, wie aus dem bestimmbaren Stoffe. Denn Individuationsprinzip ist ja die Materie in dem bestimmten Sinne, dafs sie Grund des Daseins von Dingen derselben Art in zeiträumlichem Auseinander, in räumlicher und zeitlicher Geschiedenheit, Grund des Hier und Jetzt ist. Wie wir uns auch weiterhin überzeugen werden, ist die materia signata nur der treffende Ausdruck und die allein befriedigende Erklärung jenes Hegel'schen „Hier und Jetzt", das dem rationellen Erkennen als unauflösbarer Rest gegenüber steht.

Als die äufserste Konsequenz des von Durandus inaugurierten erkenntnistheoretischen Standpunktes in der naturphilosophischen Richtung erscheint die Verwerfung des realen Unterschiedes von Form und Materie; denn fällt der Grund der

Intelligibilität oder specifischen Bestimmtheit mit dem der individuellen Pluralität zusammen, so wird im realen Wesen kein Unterschied mehr anzunehmen, und Stoff und Form werden identisch sein.

Einige dieser Konsequenzen sind auch von Suarez gezogen worden. Da nun einmal dieser scharfsinnige und vielseitige Philosoph dem Gedanken einer Reinigung des Phantasiebildes durch den thätigen Verstand seinen Beifall versagen zu sollen glaubte, so konnte er einerseits in der Annahme, dafs das Einzelne das Ersterkannte des Intellektes sei, keine Schwierigkeit mehr finden, andererseits aber fiel für ihn der erkenntnistheoretische Grund hinweg, die Materie als Grund der Individuation zu betrachten. Als solchen nämlich erkennen wir sie gerade daran, dafs die zur Aufnahme des Gegenstandes in den Intellekt erforderliche Reinigung von der Materie die Unmöglichkeit einer direkten Erkenntnis des Individuellen nach seiner eigentümlichen Natur nach sich zieht. [Tr. de anima l. IV. c. III. dub. II.]

Dagegen zu allen angeführten Konsequenzen jener Erkenntnistheorie, welche die Seele angesichts des gegenwärtigen Objekts aus eigener Kraft die intellektuelle Vorstellung bilden läfst, bekennt sich in der neuesten Zeit P. Dominikus Palmieri. [Institutiones philosophicae, quas tradebat in collegio Romano Societatis Jesu Dominicus Palmieri, e S. Volumen 2^m^. Romae 1875. Dieselbe Lehre findet sich bei Heinrich von Gent. Duns Skotus, der sie eifrig bekämpft, zeigt die darin latenten pantheistischen Keime auf. S. Sanseverino, l. c. p. 756—764.]

Der vormalige Professor am römischen Kollegium der Gesellschaft Jesu stellt folgende These über den Ursprung der intellektuellen Vorstellung auf. Damit der Intellekt aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergehe, bedarf er einer Bestimmung von aufsen her. Das Bestimmende ist aber nicht der materielle Gegenstand oder das Phantasiebild, das etwa den Intellekt unmittelbar wie eine Form afficiert, oder irgend eine im Intellekt verborgene, ihm von Natur eingeprägte Species. Gleichwohl folgt hieraus nicht, dafs aufser dem intellektuellen Erkenntnisvermögen irgend eine Kraft anzunehmen sei, welche

die intelligiblen Spezies von den Phantasmen abstrahiere, und durch welche der Intellekt informiert werde, sondern die Bestimmung des Intellektes wird besser erklärt, wenn *als das Bestimmende die Sensation selbst betrachtet wird, insofern sie Akt desselben Subjekts ist, das sensitiv und intellektiv zugleich ist.* [L. c. p. 469.]

Mit Recht weist Palmieri in dieser These sowohl die sensualistische Ansicht (phantasma quod intellectum afficiat veluti forma), als auch die platonische Theorie der eingebornen Ideen zurück. Es ist jedoch nicht abzusehen, wie er der letzteren zu entgehen vermöge. Die Entstehung der intellektuellen Vorstellung wird von Palmieri durch den bloſsen Hinweis auf die Sensation, die demselben Subjekte, wie die intellektuelle Vorstellung angehöre, nicht nur nicht erklärt, sondern es erhebt sich eine neue Schwierigkeit, wie die Sensation selbst zu erklären sei, wenn sie demselben Subjekte, wie jene angehören soll. [Sinn und Verstand wurzeln beide in der Seele, jedoch hat nur der letztere die Seele allein zum Subjekte, während die Sinne, scholastisch gesprochen, potentiae conjuncti sind. Daſs aber aus der Gemeinsamkeit der Wurzel von Sinn und Verstand nicht die Redundanz der sinnlichen Bewegungen in den Verstand folge, zeigt der hl. Thomas Quaest. disput. qu. unica de anima art. 4. ad 1. Wenn aber P. schreibt: Intellectus non debet spectari ut aliquod agens separatum a sensu, sed est reapse ipsa anima sentiens (l. c. 477), so fragen wir, wie läſst sich da noch der reale Unterschied von Sinn und Verstand aufrecht erhalten, wenn der Intellekt nichts anderes als die empfindende Seele ist?]

Zuerst also wird die intellektuelle Vorstellung nicht erklärt aus der Einheit des Subjektes mit dem der Sensation; denn die bloſse Gegenwart der sinnlichen Vorstellung genügt nicht, um den Intellekt zur Vollziehung des vitalen Aktes idealer Verähnlichung mit einem bestimmten Gegenstande zu befähigen. Nur unter der Voraussetzung, daſs der Verstand zum Intelligiblen nicht als Potenz, sondern als Akt sich verhalte, lieſse sich annehmen, daſs, durch den Akt der Sensation bestimmt, der Intellekt demselben Objekte sich zuwende. Diese Voraussetzung

aber wird von Palmieri zurückgewiesen. Folglich bleibt die Bildung der intellektuellen Vorstellung in seiner Hypothese unerklärt.

Vergeblich beruft sich Palmieri auf das Verhältnis zwischen Verstand und Willen. [L. c. p. 477. Über dieses Verhältnis vgl. Sanseverino, Dynamilogia p. 926 sequ.] Denn erstens ist der Sinn nicht, wie der Wille, reines Seelenvermögen oder ein solches, das der Seele allein inhärierte, zweitens ist die Natur des Willens darin von der des Verstandes verschieden, dafs jener seinem Objekte, dem vorgestellten Gute zustrebt, dieser aber sein Objekt (dem stellvertretenden Bilde nach) aufnimmt, von ihm informiert wird.

Was aber das Zweite, die Erklärung der Sensation betrifft, so erscheint diese in Palmieris Theorie ebenso unbegreiflich, wie die intellektuelle Vorstellung. Denn woher kommt dem Sinne die Kraft auf Grund der äufseren Anregung und Bestimmung, die Vorstellung in sich zu erzeugen?

Wenn die Sensation, wie Palmieri anzunehmen scheint, in der Seele allein vorgeht und durch die leiblichen Organe nur modifiziert wird, so ist nicht abzusehen, wie auch nur ein sinnliches Vorstellungsbild in das für sich bestehende Sensationssubjekt, die einfache Seelenmonade gelangen soll. Die Palmierische Psychologie drängt vielmehr zu den eingebornen Ideen eines Descartes und Leibnitz, dessen Denkweise überdies die psychologischen und kosmologischen Doktrinen Palmieris weit näher als der scholastischen stehen. [L. c. Quamvis actus sensationis a corpore non eliciatur, fit tamen cum ipso et in ipso, quia fit a principio quidem simplici, corporato, et ipsum corpus concurrit ratione sui, ut sit ille actus. Sicut ergo principium simplex est in corpore, eique conjunctum est, et ab eo modificatur, ita et operatio ejusdem in corpore est, a quo modum sibi debitum mutuatur. Mit Recht wird diese Theorie der Sensation entschieden bestritten, wenn auch ohne ausdrückliche Bezugnahme auf Palmieri, von P. Pesch in den Institutiones Philosophiae naturalis, Friburg. 1880 p. 141 und besonders p. 153: „Sed ad haec phaenomena (scil. sensationis) explicanda non sufficit dicere,

corpus esse conditionem intrinsecam actus, sed corpus debet esse comprincipium actus, ita ut simul cum anima vitalem sensationis actum eliciat.“ Nicht mit Unrecht sieht P. Pesch die Quelle dieser Ansicht in einem falschen Begriff vom Leben, zu dem selbst (fügen wir bei) ein falscher Begriff von der Materie geführt hat.]

In Übereinstimmung mit jener Theorie vom Ursprung der Ideen steht Palmieris Annahme, daſs der Intellekt das Einzelne nach seiner Eigentümlichkeit erkenne, und die weitere, daſs das Prinzip der Individuation nicht in der Materie gelegen sei. „Der Intellekt, behauptet P. im Anschluſs an Suarez, besitzt einen eigentümlichen Begriff des materiellen Einzelwesens, das ihm durch den Sinn gegenwärtig wird, obgleich deshalb nicht notwendig das Einzelne früher als das Allgemeine erkannt wird. Die intellektuelle Erkenntnis des gegenwärtigen Körpers aber ist nicht eine unmittelbare, sondern eine mittelbare.“ [L. c. p. 490 Thesis XXVIII. Eine eingehende Widerlegung der von Palmieri vorgebrachten Gegengründe liegt weder in unserer Aufgabe noch in unserer Absicht. Seine Einwendungen speziell gegen die Spezies beruhen zumeist auf vorgefaſsten Begriffen, die auf die Thatsachen angewendet werden, anstatt daſs die Begriffe den Thatsachen gemäſs gebildet würden. Ihm steht die mechanisch-monadologische Naturauffassung prinzipiell fest. Dieser, die nur aktuelles Sein (Monaden), deren Modi und wechselseitige Verbindungen kennt, müssen sich die Begriffe und Thatsachen fügen. Daher verwirft P. den Begriff einer inkompleten Substanz, der zwischen aktueller und potentieller in der Mitte liegenden habituellen Bestimmtheit u. s. w.]

Ob und wie diese Bestimmungen harmonieren, darüber haben wir an diesem Orte nichts auszumachen. Dagegen wollen wir feststellen, daſs Palmieri die Berufung auf die Notwendigkeit der Abstraktion von den individualisierenden Bedingungen der Materie zum Behufe der Aufnahme der Dinge in den Intellekt nicht gelten läſst — aus dem Grunde, weil falsch sei, was vorausgesetzt werde, nämlich daſs die bestimmte Materie das Prinzip der Einzelheit bilde. [L. c. p. 491.]



Palmieri verweist auf die sechste These seiner Ontologie [Institutiones Phil. volumen 1m p. 297], auf die wir im zweiten, metaphysischen, Teile unserer Schrift zurückkommen werden. An diesem Orte möge noch die letzte Konsequenz des von P. eingenommenen Standpunkts der Erkenntnistheorie berührt werden, die Preisgebung der realen Zusammensetzung von Materie und Form in den körperlichen Dingen. Noch mehr. Für P. gibt es weder in der Natur noch im Geiste eine reale Potenz. Denn der Verstand, dem die Fähigkeit zukommt, infolge der bloſsen Gegenwart des Objekts durch sich selbst sich jeglichem Seienden ideal zu konformieren, kann nicht mehr als ein passives Vermögen, das sich zum Intelligiblen in Potenz verhält, im Sinne des intellectus possibilis des Aristoteles und der Scholastiker, sondern nur als Aktivität und Aktualität begriffen werden. [Siehe oben S. 97.]

Wir haben keinen Grund, uns über diesen Sachverhalt zu wundern; denn der Zusammenhang zwischen dem erkenntnistheoretischen und naturphilosophischen Problem ist unleugbar. Gerade in unserer Frage tritt derselbe in scharfen Umrissen hervor. Der Potentialität des Intellektes entspricht die Potentialität der Materie. Wie diese Möglichkeit der realen Formen, so ist der einzelne Verstand Möglichkeit der idealen Formen. Die Aktuierung der Potentialität des Verstandes ist nach denselben Prinzipien zu begreifen wie die Hervorbringung der substantiellen Formen im Stoffe. Den scholastischen Philosophen ist diese Analogie oder, wenn man will, dieser Parallelismus geläufig. Albert der Groſse und Thomas von Aquin ermüden nicht, denselben bei jedem Anlasse, insbesondere wo es die Bekämpfung der platonisierenden Anschauungen der arabischen Philosophen gilt, hervorzuheben. [S. Albert. Magn., De anima l. III. tract. II. c. 9. S. Thomas, De veritate qu. X. art. II.]

Wer in der Aktuierung einer accidentellen Potentialität, wie es die des Verstandes ist, durch accidentelle (intelligible) Formen eine Absurdität erblickt, wird in der „Eduktion" der Wesensformen aus der substantiellen Potentialität der Materie, die Folgerichtigkeit seines Denkens vorausgesetzt, keinen seines

Beifalls würdigen Gedanken ersehen. Und umgekehrt wird die Verbannung der passiven Potenz aus der Natur nicht geneigt machen, ihre Ansprüche auf die Sphäre des Geistes als legitime gelten zu lassen.

Fassen wir die gewonnenen Resultate zusammen, so erklärt sich die aus der Vergleichung der intellektuellen mit der sinnlichen Vorstellung sich ergebende Inkommensurabilität daraus, dafs jene durch Abstraktion aus dieser gewonnen wird — ein Abstraktionsprozefs, der als ein notwendiger und unbewufster, von jedem direkten Einflufs des freien Willens unabhängiger zu betrachten ist, und von jener willkürlichen Abstraktion, die von der einen Seite ihres Gegenstandes absieht, um eine andere zu betrachten, sorgfältig unterschieden werden mufs. In dieser aus der natürlichen Verbindung des thätigen Verstandes mit der Einbildungskraft resultierenden Abstraktion geht mit der Materie und ihren Bedingungen auch die Individualität verloren. Es mufs also geschlossen werden, dafs in körperlichen Dingen die Materie Grund der Individuation ist.

Zerreifst man diese Schlufskette in irgend einem Punkte, so ergeben sich Konsequenzen der bedenklichsten Art. Ist die Materie nicht Prinzip der Individuation, so stehen zwei Wege offen, entweder anzunehmen, dafs die Individualität als solche ein Nichtintelligibles, Nichtseiendes sei: eine Ansicht, die in der Richtung des Hegelschen Panlogismus liegt, oder das Zugeständnis zu machen, dafs auch der Intellekt das Einzelne nach seinem eigentümlichen Begriffe erkenne. In diesem zweiten Falle wird der reale Unterschied zwischen Sinn und Verstand nicht mehr aufrecht erhalten werden können, und man wird genötigt sein, entweder den Sinn auf den Verstand, oder den Verstand auf den Sinn zurückzuführen.

Sehen wir indessen von der letzteren Konsequenz, die durch eine Reihe von Mittelbegriffen zu verfolgen wäre, ab, so ist in dieser Richtung wenigstens der Zusammenhang mit dem Nominalismus unmittelbar einleuchtend. Der Verstand soll nichts Weiteren als der Gegenwart der sinnlichen Vorstellung bedürfen, um seine Operationen zu beginnen, und an dieser, sei es das Eigentümliche

oder das mit anderen Gemeinsame zu erfassen. Mag er nun seinen Blick zuerst auf dieses oder jenes, mag er auf den gegenwärtigen Körper mittelbar oder unmittelbar ihn richten: in allen Fällen wird dieser Blick nichts entdecken, was in der sinnlichen Vorstellung selbst nicht actu oder der Wirklichkeit nach vorhanden ist. Der aktnelle Inhalt der sinnlichen Vorstellung aber bietet nur Einzelnes und Materielles und stellt dieses nicht nach seinem Wesen, sondern unmittelbar nur nach seiner Erscheinung dar. Die Bildung eines Wesensbegriffes, die Vorstellung des die Erscheinnng transcendierenden Wesensgrundes, ja selbst die Bildung eines wahrhaft allgemeinen Begriffes wird unter jener Voranssetznng zu etwas Unmöglichem. Der allgemeine Begriff sinkt zum Terminus, zum Register für ähnliche Erscheinungen, zum blofsen eine Vielheit von Einzelobjekten zusammenfassenden Namen herab. In dieses Schicksal werden folgerichtig auch jene Begriffe hineingezogen, durch die wir materielles und geistiges Sein gleichmäfsig denken, die eigentlich metaphysischen Begriffe der Substanz, des Seins u. s. w. Auch ihnen wird jeder selbständige intelligible Gehalt, durch den sie über die Erfahrung hinausführen würden, abgesprochen werden müssen. Mit einem Worte: der Kantsche Bankbruch der Vernunft wird zur unvermeidlichen Katastrophe, vorausgesetzt, dafs mit der Annahme Ernst gemacht wird, dafs die nackte Vernunft sich der Gegenwart der sinnlichen Vorstellung gegenübergestellt finde und folgerichtig nichts anderes vermöge, als analytisch und synthetisch ihren aktuellen Gehalt zu verarbeiten.

Mit Unrecht würde sich Palmieri für seine Auffassung der Abstraktion auf den Ausspruch des hl. Thomas berufen, es bedeute das Abstrahieren des Allgemeinen vom Einzelnen oder der intelligiblen Spezies von den Sinnenbildern soviel als die Betrachtung der spezifischen Natur ohne die Betrachtung der individuellen Prinzipien. [Hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus: considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur. S. Th. I. qu. 85. art. 1. ad 1.] Denn der englische Lehrer läfst uns darüber nicht

im Zweifel, wie wir das zu verstehen haben. Der thätige Verstand nämlich abstrahiert die intelligiblen Spezies von der sinnlichen Vorstellung, inwiefern wir durch die Kraft des thätigen Verstandes die spezifischen Naturen ohne die individuellen Bedingungen aufnehmen können. [L. c. ad 4. Da die Stelle für das Verständnis der thomistischen Erkenntnistheorie von hervorragender Bedeutung ist, so möge sie nach ihrem vollständigen Wortlaute folgen. Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.] Nach dem englischen Lehrer nämlich ist die spezifische Natur nur der Potenz nach im Sinnenbild. Es bedarf daher, um es der Betrachtung zugänglich zu machen, einer Aktuierung des Potentialen, einer Offenbarung des Latenten. Eine bloſse Analyse im Sinne der Occamisten, Palmieris u. s. w. reicht dazu nicht hin, und führt, wie wir zeigten, zur nominalistischen Auffassung des allgemeinen und Wesens-Begriffs. Der Begriff aber ist, was alle tieferen Denker erkannten, etwas vom Gemeinbilde wesentlich Verschiedenes und kann durch eine Analyse des aktuellen Inhaltes des letzteren unmöglich gewonnen werden.

Man wendet uns vielleicht ein, daſs Thomas selbst die abstrahierende Thätigkeit des Verstandes vom Willen abhängig mache; von diesem also hänge es ab, ob sich der Blick des Geistes dem Einzelnen oder dem Gemeinsamen zuwende. Es ist unmöglich, den Gedanken des hl. Thomas ärger miſszuverstehen. Der Gebrauch der geistigen Vermögen hängt allerdings vom Willen ab, wie wir denn auch unsere Sinne dem Befehle des Willens gemäſs gebrauchen. Aber wie es vom Willen ganz

unabhängig ist, dafs das Auge dort, wohin es gerichtet ist, eben sieht, nicht aher hört oder riecht, so hängt es anch durchaus nicht vom Willen ah, was der Verstand hetrachtet oder zn betrachten vermag in dem gegenwärtigen Sinnenhild. Genau gesprochen betrachtet er überhaupt nicht dieses, sondern die Natur der Sache, das spezifische Wesen, und zwar auf Grund der Befruchtnng, die ihm durch das Znsammenwirken von thätigem Verstand und Sinnenhild geworden ist.

Betrachten wir aber die Palmierische Theorie des Erkennens nach einer anderen Richtung hin, nach welcher der Verstand als Fähigkeit erscheint, infolge der hlofsen Anregung der Sinnlichkeit sowohl den Begriff des Einzelnen als der allgemeinen Natur zn hilden, so rückt sie von dieser Seite den platonisierenden Theorien nahe [vgl. oben S. 97. Insofern trifft zu, was Skotus gegen Heinrich von Gent betont: quod si est (anima sc.) causa perfecta suae intellectionis, consequitur opns ei non esse praesentia objecti, ut ipsum intelligat. Sanseverino, l. c. p. 757.], und halten wir uns zn der Frage berechtigt: wozu die Verbindung der Seele mit dem Körper, wenn sie in sich selbst die komplete Fähigkeit besitzt, in der Weise reiner Geister, die Dinge nach ihrem formalen und individuellen Wesen zu erkennen? Die Verbindung könnte nur mehr als eine accidentelle oder selbst unnatürliche betrachtet werden. Aufserdem aber widerspricht die Behauptung, der Verstand hesitze eine Erkenntnis des Individuellen nach seinem eigentümlichen Begriffe der offenkundigen Bewufstseins- und Erfahrungsthatsache, dafs sich das Einzelne als solches der intellektuellen Erfassung entzieht — eine Thatsache, die nicht nur von Aristoteles nnd dem hl. Thomas, sondern auch, wie wir sahen, von Hegel anerkannt und nachgewiesen, wenn auch von letzterem zur Begründung seines absoluten Rationalismus mifshraucht und entstellt wird.

Noch ein Ausweg scheint sich darzubieten, die Palmierische Theorie der Abstraktion in einem Sinne zu verstehen, der sie gegen die von uns aufgezeigten Konsequenzen nach beiden Seiten sicher zu stellen geeignet sein möchte. Auf den Grundsatz gestützt, dafs die Form dem Suhjekte gemäfs sein müsse, in

welchem sie aufgenommen ist (receptum est in recipiente per modum recipientis), könnte man sagen, der durch die sinnliche Vorstellung im Verstand hervorgerufene Begriff sei notwendig immateriell, geistig und stelle das reine, allgemeine Wesen der Sache dar, da er in einem immateriellen Subjekte aufgenommen sei.

Diesen Ausweg hat sich indes fürs erste P. Palmieri selbst verschlossen, indem er sich gegen jeden Übergang der sinnlichen in die intelligible Spezies, ja gegen den Gedanken der Hervorbringung und Existenz einer Spezies im Verstande überhaupt ausdrücklich verwahrt. Fürs zweite aber würde die angedeutete Wendung nicht zum Ziele führen. Denn, so belehrt uns der hl. Thomas, „der Zustand des Aufnehmenden kann die Spezies nicht aus einer Gattung in die andere übertragen, obgleich er, indem die Gattung unverändert bleibt, die aufgenommene Spezies der Seinsweise nach verändern kann. Daher kommt es, dafs, da die allgemeine von der partikulären Spezies sich der Gattung nach unterscheidet, jene Erkenntnis des möglichen Verstandes nicht genügt, dafs die Spezies, die in der Einbildungskraft partikulär sind, in ihm allgemein werden.“ [Quaest. disp. qu. unica de anima art. 4 ad 3.] Das will sagen: zwar nehmen die Sinne ihrer Natur entsprechend Farben, Töne, Gestalten ohne Materie auf; gleichwohl aber gehören diese, sofern sie in den Sinnen sind — durch ihre Spezies nämlich — derselben Gattung wie die wirklichen Farben und Töne und Gestalten an, weil sie die materielle Beschränktheit nicht vollständig ablegen, mit den materiellen Bedingungen behaftet bleiben und daher die Dinge auch nur nach ihrer äufseren Erscheinung den Sinnen repräsentieren. Anders der Begriff oder die intellektuelle Vorstellung, in der die Gattung des Materiellen selbst verändert, alle Materialität verschwunden ist. Diese kann ihre Entstehung nur einer aktiven, nicht einer passiven Operation, einer blofsen Aufnahme im leidenden Subjekte verdanken.

Unsere Bedenken gegen die Palmierische Theorie der Abstraktion bleiben demnach unerschüttert bestehen, nämlich dafs sie

entweder znr nominalistischen Leugnnng jeder selbständigen intellektnellen Vorstellung führe, oder zur Annahme einer aktuellen im menschlichen Geiste schlummernden Ideenfülle, die dnrch die Gegenwart der Objekte angeregt, ins Licht des Bewufstseins tritt.

Der Mensch erkennt durch zwei Vermögen, was Gott und die reinen Geister durch eine einfache Kraft erkennen. Dieser Dnalismus der Erkenntnisvermögen im Menschen ist eine psychologische Wahrheit, die nicht ohne Gefahr geleugnet werden kann. Es ist möglich, dafs diese Wahrheit anerkannt, und dennoch ein falscher erkenntnistheoretischer Standpnnkt eingenommen werde. Kants Beispiel lehrt dies. Es ist aber unmöglich, Verstand und Sinnlichkeit zu identifizieren, ohne in die folgenschwersten Irrtümer zn geraten.

Die Wahrheit dieser Behauptnng ist in den Annalen der Geschichte der Philosophie mit ehernem Griffel eingeschrieben.

Die Lehren des Suarez, der der Sinnlichkeit einen erzeugenden Einflufs auf die Hervorbringung der intellektuellen Vorstellung nicht einräumt, das Individuelle nach seiner Eigentümlichkeit und zwar als erstes Objekt vom Verstande erkannt werden läfst und den Grund der Individualität des Körperlichen nicht mehr in der Materie sucht, sind mit Recht in der Schule der späteren Thomisten auf entschiedenen Widerspruch gestofsen.

Einer der hervorragendsten und speknlativsten unter diesen, Johannes vom hl. Thomas, referiert folgende gegen die thomistische Lehre, dafs der Intellekt das Einzelne nnr indirekt erkenne, erhobene Einwendungen. Erstens, das Einzelne könne auf geistige Weise oder dnrch eine immaterielle Spezies, also anders als im Sinne repräsentiert werden. Zweitens, die Wesenheit könne nicht das eigentümliche und formale Objekt des Verstandes ausmachen, weil dieser das Wesen nnr in seltenen Fällen und mit Schwierigkeit erkenne, überdies aber, wo er wirklich ins Innere der Dinge eindringe, mit diesem auch das Äufsere, mit dem Wesen auch die Zustände und Accidentien ergreife,

woraus zu schliefsen sei, dafs der Verstand die Dinge nicht nur nach dem allgemeinen Wesen, sondern auch nach ihrer Singularität erkenne. Endlich könne ja auch der Verstand eines Engels das innere Wesen der Dinge und doch zugleich auch direkt die Individuen denkend erfassen, wie der hl. Thomas ausdrücklich lehre. Folglich könne in dem Formalobjekt des Verstandes, dem allgemeinen Wesen, kein Hindernis gelegen sein, dafs der menschliche Verstand, wiewohl er sich auf das Wesen richtet, doch auch direkt das Einzelne erreiche.

Auf die erste dieser Einwendungen wird erwidert: Der Unterschied von Verstand und Sinnlichkeit wäre ein sehr materieller und accidenteller, wenn ihre Differenz nur in der Beschaffenheit der Spezies, nicht aber in dem repräsentierten Objekt und in der Weise der Repräsentation gesucht werde. Mit anderen Worten: der wesentliche Unterschied zwischen Verstand und Sinn wird aufgehoben, wenn jener nicht die abstrakte, sondern die konkrete Wesenheit zu seinem eigentümlichen Objekte hat. Die abstrakte Auffassung der Dinge aber impliziert die Abstraktion von den individualisierenden Bedingungen, erstreckt sich also nicht auf den eigentümlichen Begriff des Individuums als solchen.

In der Antwort auf den zweiten Einwand wird zwischen dem Erkennen der Wesenheit und dem Erkennen nach der Art der Wesenheit unterschieden. Der menschliche Geist nämlich dringt zwar nicht immer in das Wesen der Dinge ein, sondern ist vielfach gezwungen, bei der Erkenntnis der ihnen zufallenden und zufälligen Eigenschaften stehen zu bleiben. Gleichwohl erkennt er alles, auch diese Eigenschaften, nach der Art der Wesenheit; denn auch in der zufälligen Eigenschaft ergreift er das Innerliche und Wesentliche. Daher bezeichnet Aristoteles das Wesentliche als das eigentümliche Objekt des Verstandes, und der hl. Thomas sagt: „Die Thätigkeit des Intellekts ist gleichsam ein Lesen im Innern der Sache (intus legere), und dies ergibt sich deutlich aus der Betrachtung des Unterschiedes zwischen Intellekt und Sinn; denn die sinnliche Erkenntnis beschäftigt sich mit den äufseren sinnlichen Beschaffenheiten, die intellektive Erkenntnis aber dringt bis zur Wesenheit der Sache,

Objekt des Intellektes also ist das Wesen.“ Obgleich also der Intellekt nicht immer in das Wesen der Sache eindringt, so mufs doch die Erkenntnisweise immer auf die Wesenheit gerichtet sein und sich folglich über die materiellen Existenzbedingungen (das Hier und Jetzt des Dieses) erheben. Argumentiert man also, der Verstand erfasse mit dem Innern auch das Äufsere, so ist zu entgegnen, er erfasse zwar auch dieses, aber nach der Weise des Innern, d. h. mit Abstraktion von der materiellen Individualität.

Die Erkenntnis der Engel aber, auf die man sich schliefslich beruft, ist von ganz anderer Art als unsere menschliche; sie geschieht nicht durch Abstraktion vom Einzelnen und in diskursiver Weise, sondern beginnt vom innersten substantiellen Wesen, wie es in Gott selbst seinen Ursprung hat, und von ihm real den Dingen, ideal den (reinen) Geistern eingeflöfst wird. Daher das Erkennen des Engels vom Wesen zur individuellen Erscheinung gelangt. Das menschliche, von der Sinnlichkeit abhängige Erkennen dagegen gelangt zur Erkenntnis des Wesens nur aufsteigend von der sinnlich beschränkten, an Zeit und Raum gebundenen Erscheinung. In dieser seiner konkreten, nämlich materiellen Existenz ist das Wesen der Dinge nur der Möglichkeit nach intelligibel und bedarf der Reinigung von der Materie und ihren Bedingungen, um in Wirklichkeit intelligibel zu werden. So erklärt es sich, dafs wir das singuläre Sein der Dinge nur durch Reflexion auf den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung, nicht aber durch eine eigentümliche intellektuelle Vorstellung erkennen. [Joh. a. S. Thoma Curs. philos. t. III. qu. X. de Intellectu, art. IV. (p. 472 sequ.)]

Diese Theorie also ist es, von der wir behaupten, sie sei allein geeignet, den philosophischen Rationalismus in seiner tiefsten Wurzel zu zerstören, ohne ihrerseits Gefahr zu laufen, in das andere Extrem des Empirismus und Sensualismus zu verfallen. Sie führt ihren Ursprung auf Aristoteles zurück. Wenn der grofse Denker, wie wir sahen, erklärt, etwas anderes sei die Sache und etwas anderes ihr Sein, die konkrete individuelle Existenz des Körpers und seine dem Geiste direkt allein er-

kennbare spezifische Bestimmtheit; jedoch nicht in allem sei es so, vielmehr gebe es Wesen, in denen beides zusammenfalle [De anima, l. III., 4.; 429 b 12.]: so ist hiorin der Keim für die entwickeltere Lehre des Aquinaten gegeben, nämlich für die Lehre von der Verschiedenheit des individualisierenden Prinzips für körperliche und geistige Wesen im Zusammenhange mit der wesentlichen Verschiedenheit der zwei menschlichen Erkenntnisvermögen, des Verstandes und der Sinnlichkeit, von denen jener nur das Allgemeine erreicht, weil seine Erkenntnisse durch Abstraktion aus dem Sinnlichen geschöpft werden.

Dafs die Natur der körperlichen Dinge durch die Materie individualisiert werde, und dafs wir aus diesem Grunde die körperlichen Individuen nicht durch den Intellekt und logisch, d. h. durch fortgesetzte Bestimmung bis zur letzten individuellen Differenz erkennen, ist die oft wiederholte Lehre Albert des Grofsen. Für unseren Zweck genügt es, folgende Stelle aus dem Buche von den Prädikabilien anzuführen, die so bestimmt lautet, dafs über ihren Sinn kein Zweifel obwalten kann. „Die speziellste Art ist jene, die nur das Individuum unter sich befafst, welches allein durch die Materie zählbar ist und nicht durch die Form, insofern die Form ihr ganzes Sein und Können in die Materie ausgiefst. Da nun dieses Speziellste Art ist, so wird es nie in Arten eingeteilt und kann nie in solche eingeteilt werden; denn eine Einteilung in Arten gibt es nur von der Gattung durch formell entgegengesetzte Differenzen, folglich wird sie (die unterste, speziellste, durch die letzte intelligible Differenz kontrahierte Art) nur durch die Materie geteilt.“ [Albert. Magn. Lib. de praedicabilibus tract. IV. art. V. Opp. t. I. p. 43 a.]

In der letzten Spezies hat die Intelligibilität ihre Grenze. Die Einteilung durch Differenzen erstreckt sich nicht bis zu den Individuen, die sich nur durch das räumliche Nebeneinander und zeitliche Nacheinander, das Hier und Jetzt, unterscheiden. Der Grund hiefür aber liegt im Stoffe, der das bestimmte und bestimmende Sein der Form in das — soviel an ihm liegt — gleichgültige, begrifflose Aufsereinander zeiträumlicher Existenz

zerstreut: in welcher Zerstreutheit es daher auch nur den Sinnen zugänglich ist, dem Intellekte aber sich entzieht.

Bevor wir das Gebiet der Erkenntnistheorie verlassen, wollen wir einen Blick auf die Stellung werfen, welche die neuere Logik, die sich mehr und mehr von der Naturwissenschaft bestimmen läfst, zu unserer Frage zu nehmen geneigt ist. „Die antike und moderne Wissenschaft, so bemerkt einer der neuesten Bearbeiter der genannten Wissenschaft, Sigwart, [Logik, II. Band S. 285.] scheiden sich vielleicht in keinem Punkte deutlicher als darin, dafs die Logik der Alten sich befriedigt bei der Subsumtion jedes Gegebenen unter einen allgemeinen Begriff, in welchem eine Reihe kleiner Unterschiede verschwinden: die thatsächlich geübte Logik der Neueren aber, der freilich die Theorie noch unvollständig gefolgt ist, die ganz bestimmte Besonderung des allgemeinen Begriffs verlangt, welche den individuellen Unterschied voll ausdrückt. Nach den Untersuchungen unseres ersten Abschnitts ist diese vollkommene Genauigkeit der Aussage da möglich, wo die begriffliche Fassung der Prädikate sie auf ein mathematisch darstellbares Kontinuum reduziert und ihren Ausdruck durch das Mafs gestattet und insoweit möglich, als die Fähigkeit reicht, kleine Unterschiede wahrzunehmen und dem Mafse zu unterwerfen.“

Wäre diese Logik, die „thatsächlich geübt wird, der aber die Theorie nicht vollständig gefolgt ist“, begründet, so wären damit die Voraussetzungen unserer Untersuchungen aufgehoben; denn hiezu gehört die Unerfafsbarkeit der individuellen Unterschiede für menschliches Denken und Wissen. So sehr sie aber auch dem herrschenden Empirismus zusagen mag, so ist sie doch ohne jedes Fundament, und sind ihre Anforderungen unerfüllbar. Geübt wird sie nur insoweit, als die Absicht auf die genaue Beobachtung und Beschreibung des Einzelnen gerichtet ist. Insoweit aber eine Wissenschaft des Einzelnen, z. B. eine Individualpsychologie intendiert wird, scheitert sie an der unübersteiglichen Grenze, die dem menschlichen Wissen gesteckt ist. Die individuellen Unterschiede sind einfach unerfafsbar, und keine Sprache vermag sie auszudrücken. Auch kein Mafs er-

reicht sie. Denn wenn ich die Höhe dieses Baumes noch so genau gemessen zu haben glaube, so habe ich, präzis gesprochen, nicht das Mafs dieses Banmes, dieses Mafs, sondern ein mit anderen wirklichen oder möglichen Bäumen derselben Gröfse ihm gemeinsames Mafs gefunden und in der Beschreibung ausgedrückt, also das Gegebene unter den allgemeinen Begriff des fünf-, sechs- u. s. w. Fufs hohen subsumiert. Diese Gröfse ist die Gröfse dieses Banmes; dieser Baum aber ist durch keine Beschreibung, die immer nur eine Kollektion allgemeiner Merkmale sein kann, auszudrücken und dem Gedanken sprachlich zu vermitteln. Den einzelnen Gegenstand, den einzelnen Fall erfafst der Sinn allein, was die Vernunft darin ergreift, ist allgemein. Es gibt daher keine Wissenschaft des Einzelnen als solchen. Eine Wissenschaft, die darauf — man gestatte das Wort — versessen wäre, würde, abgesehen davon, dafs ihr dies im wahren Sinn des Wortes nie gelingen würde, zum rohesten Empirismus und zu einem geradezu unerträglichen Autoritätsglauben führen; denn da die Beobachtung des Einzelfalles sich nicht wiederholen läfst, so müfste der vorausgegangenen Beobachtung eines hervorragenden Forschers unbedingter Glaube geschenkt werden, und die Wissenschaften würden zu Sammlungen und Beschreibungen individueller Beobachtungen und Experimente herabsinken: ein Verfall der wahren Wissenschaft, dessen bedenkliche Anzeichen selbst bei hochberühmten empirischen Forschern der Neuzeit sich wahrnehmen lassen.

In Wahrheit haben Beobachtungen, Experimente nur insoweit wissenschaftlichen Wert, als sie sich in derselben Weise wiederholen lassen, das heifst, nicht durch das, was an ihnen individuell und zufällig ist, sondern durch das, was allgemein gültig ist.

Der Sinn also erkennt das Einzelne, der Verstand das Allgemeine, der Grund dieser Differenz aber ist in der Materie zu suchen, die Prinzip der Individuation der Körper ist, zwar nicht in ihr als solcher, sondern in ihrem speziellen Verhältnis zum menschlichen Geiste, der in Abhängigkeit von den

Dingen, durch Abstraktion erkennt. Im Prozefs dieser Abstraktion läutert sich der materielle Gegenstand und gelangt in den Verstand erst, nachdem er in den Sinnen die Materialität, und weiter durch die Wirksamkeit des thätigen Intellekts auch die materiellen Bedingungen des Daseins in Zeit und Raum, das Hier und Jetzt, mit anderen Worten die materielle Individualität abgelegt hat. Dieser Vorgang affiziert indes nicht das Ding, den Gegenstand, sondern die durch seine Mitwirkung in der Seele erzeugte, successiv immer geistiger sich gestaltende Ähnlichkeit desselben, die Spezies.





DIE LEIDENSCHAFTEN.

ABHANDLUNG

VON

DR. OTTEN,

PRÄSES DES SEMINARIUM LIBORIANUM ZU PADERBORN.

Die Lehre von den Leidenschaften, wie sie fortlaufend in der Summ. theol. I. II. q. 22. und den folgenden Quästionen von Thomas von Aquin behandelt ist, zählt ein Anhänger der thomistischen Lehre in neuerer Zeit zu dem Herrlichsten, was Thoms je geschrieben. Die hohe Wichtigkeit, welche die Lehre von den Leidenschaften in gleicher Weise für die Psychologie, wie für die Moral und selbst die Pädagogik hat, rechtfertigt eine Anseinandersetzung dieses Gegenstandes. Derselbe führt uns bis zu den höchsten Prinzipien des thomistischen Systems, auf welche Thomas selbst seine Lehre aufbaut. Deshalb wird es angemessen sein, zuerst die Vorfragen zu besprechen, die in betreff jener Prinzipien gestellt werden müssen. Auf die Weise wird uns die ganze Lehre wie ein trefflicher Bau erscheinen, aufgeführt auf tiefer Grundlage, deren Festigkeit durch Behandlung der entgegengesetzten Meinungen geprüft werden könnte. In nenerer Zeit ist die Frage betreffend das Gefühlsvermögen mehrfach erörtert, die obigen Gegenstand innig berührt. Auch die Gründe für die neuere Auffassung zu hören, liegt in unserer Absicht, so dafs von selbst eine Vergleichung der älteren und jüngeren Anschauung nahe gelegt wird.

§ 1.

Erkennen und Begehren.

Die Leidenschaften (passiones) gehören zu den Lebensäufserungen des Menschen, zu seinen Thätigkeiten, die ihn mit der Aufsenwelt in Verbindnng bringen. Der Mensch ist ja nicht ruhend in stiller Abgeschlossenheit oder bewegungslos. Es besteht ein inniger Wechselverkehr zwischen ihm und den Aufsendingen. Doch schliefsen wir hier von der Besprechnng die Thätigkeiten ans, welche in der Scholastik übergehende (actiones transeuntes) genannt werden, die gleichsam zu einem aufserhalb des thätigen Subjekts befindlichen Gegenstande, als ihrem Objekte hinübergehen, um dasselbe zu verändern, zu vervollkommnen. Vgl. Summ. theol. I. q. 14. a. 2. Diese Thätigkeit vollendet sich aufserhalb des Subjekts und ist deshalb nicht so sehr eine Vollendung des Handelnden, sondern des äufseren Gegenstandes (perfectio moti oder patientis. A. a. O. q. 18. a. 3. ad 1.).[1] Solche übergehende Thätigkeit setzt der Mensch mit Hülfe von körperlichen Gliedern, der Hände und Füfse n. a., wie „schneiden, pflanzen". Der actio transiens steht die dem Subjekte innerliche Thätigkeit gegenüber (immanens). Sie bleibt im thätigen Wesen, bewirkt eine Vervollkommnung desselben und wird aus diesem Grunde perfectio agentis genannt. Da aber anch äufsere Dinge Objekte einer immanenten Thätigkeit sind und diese Thätigkeit aus dem Subjekte nicht herausgeht, so mufs die Beziehung zwischen Snbjekt und Objekt durch Eintritt, hezüglich Vorhandensein dieses in jenem hergestellt werden. Während demnach bei der übergehenden Thätigkeit der Gegenstand vom Subjekte getrennt ist, sehen wir bei der immanenten eine innige Vereinigung des ersteren mit dem letzteren. (Summ. theol. I. q. 56. a. 1.). Hierin tritt der Unterschied beider Thätigkeiten am klarsten hervor. „Während hei den Thätigkeiten, die auf eine äufsere Wirkung

[1]) Weil der Gegenstand der Thätigkeit eine Veränderung erleidet, ist die Bezeichnung desselben als eines patiens und der Thätigkeit als einer actio inferens passionem gerechtfertigt.

übergehen, das Objekt der Thätigkeit, gleichsam als Ziel (terminus) derselben bezeichnet, etwas aufser dem Handelnden Befindliches ist, so ist doch bei den Thätigkeiten, die in dem thätigen Subjekte bleiben, das als Ziel bezeichnete Objekt im Wirkenden selbst, und insofern es in ihm vorhanden, ist die Thätigkeit wirklich (in actu)." (Summ. th. q. 14. a. 2.)

Die immanente Thätigkeit fordert nach dem Gesagten das Vorhandensein des Objekts im Subjekte. Somit tritt das Objekt in doppelter Erscheinungsform auf, in der Seinsweise, wie es in sich, in der Natur ist, und in der Weise, wie es im Subjekte ist. Hier richtet es sich nach der Art und Weise des Subjektes selbst; denn wie die Scholastiker sagen: Alles, was in einem Wesen ist, richtet sich in seiner Seinsweise nach diesem. Der Stein, den ich mit meinem Auge erkenne, ist in sich, in der Natur, und aufserdem in meinem Auge durch das Sinnesbild, dessen Seinsweise dem körperlichen Organe entspricht. Diese doppelte Seinsweise des Objekts begründet eine doppelte Art der Beziehung oder des Verhältnisses zum Subjekte; die eine Beziehung, insofern das Objekt im Subjekte ist, nach seiner Seinsweise im thätigen Wesen, die andere Beziehung, insofern das Subjekt auf das Objekt seinem (des Objekts) natürlichen Sein nach bezogen wird. Mit anderen Worten: I. Die immanente Thätigkeit der Seele — setzen wir gleich diese als das handelnde Subjekt — ist auf einen Gegenstand gerichtet, findet aber ihre Vollendung erst dann, wenn sie denselben nach ihrer Seinsweise in sich aufgenommen; der Prozefs ist erst in dem Augenblicke abgeschlossen, wo das Objekt in geistiger Weise (als Bild) in der Seele ist, er geht gleichsam vom Gegenstande aus und gipfelt in der geistigen Seinsweise. Die Thätigkeit der Seele, als Ergebnis dieses Prozesses, ist das Wahrnehmen, das Erkennen. II. Die immanente Thätigkeit der Seele bezieht sich auf den Gegenstand seinem wirklichen, natürlichen Sein nach; hier strebt die Seele nach Vereinigung mit demselben, wie er in sich ist, so dafs das Ziel oder der Terminus der Thätigkeit in dem Objekte liegt. Sie besteht in einer Hinneigung zum Gegenstande. Dadurch erscheint der Prozefs als ein

umgekehrter in Bezug auf den vorhergehenden, und fassen wir beide Prozesse zusammen, so sind sie wie ein Kreislauf, der vom Gegenstande, wie er in sich ist, ausgeht und zu ihm zurückführt. Diese zweite immanente Thätigkeit ist das Begehren (appetere). „Wem irgend eine Form innewohnt, hat durch diese Form eine Beziehung zu solchen Dingen, welche sich in der Natur befinden, wie weifses Holz einigen Dingen durch seine Weifse ähnlich ist, anderen unähnlich. Im geistig oder sinnlich Erkennenden ist aber die Form der erkannten Sache, da jede Erkenntnis durch eine Ähnlichkeit vollzogen wird. Deshalb mufs eine Beziehung des Erkennenden vorhanden sein zu dem, was geistig oder sinnlich erkannt ist, und zwar insofern dieses ein natürliches Sein hat. Das tritt aber nicht durch den Akt des Erkennens ein; denn hierin möchte wohl eher eine Beziehung der Dinge zum Erkennenden gefunden werden, weil das sinnliche und geistige Erkennen dadurch vollendet wird, dafs die Dinge im Intellekte oder im Sinne nach der Seinsweise beider Vermögen sich befinden. Der Erkennende hat vielmehr eine Beziehung zu dem aufserhalb der Seele liegenden Gegenstande durch den Willen und das sinnliche Begehren. Aus diesem Grunde begehren und wollen alle Wesen, welche ein niederes oder höheres Erkennen haben.“ (Summ. phil. I. 72.)

Der berühmte Kommentator des Aquinaten, Cajetan, sucht genannten Unterschied beider Thätigkeiten durch folgende Erwägung klar zu stellen. Er sagt nämlich zu Summ. theol. I. q. 82. a. 3.: „Zur besseren Erfassung des Gesagten beachte man, dafs in jedem Dinge ein Zwiefaches zu unterscheiden ist, die Wesenheit und das wirkliche Dasein (Existenz). Zwischen beiden stellt die Erfahrung den Unterschied fest, dafs die Wesenheit der Grund ist für die Erkennbarkeit, die Existenz für die Begehrbarkeit. Denn wir sehen, dafs die Gesundheit eben so gut Gegenstand des Erkennens sein kann, wenn sie in der That vorhanden ist, als wenn sie es auch nicht wäre. Niemand aber erstrebt die Gesundheit, als damit sie wirklich existiere, oder weil sie existiert.“ Einem Phantom, was er als solches erkennt, jagt der Mensch niemals nach, er will etwas Wirkliches erlangen oder

besitzen. „Der Begehrende sucht nicht ein Gut dem intentionalen Sein nach zu besitzen, wie es vom Erkennenden gewonnen ist, sondern dem wesentlichen (wirklichen) Sein nach. Deshalb schliefst der Besitz eines Gutes, insofern es erkannt ist, nicht aus, dafs ein lebendes Wesen nach dem Gute noch strebt.“ (Verit. q. 22. a. 3. ad 4.) Das Ding, wie es in sich ist, existiert, hat die wirkliche natürliche Seinsweise; sieht man von der Existenz ab, nimmt nur das Wesen des Dinges für sich, so erscheint eine solche Seinsweise der natürlichen entgegengesetzt und ist nur möglich in einem erkennenden Subjekte.

Der auseinandergesetzte Unterschied zwischen der erkennenden und begehrenden Thätigkeit des Menschen bildet die Grundlage für viele Sätze im thomistischen System. In der Anwendung, welche der Unterschied in manchen Sätzen findet, tritt er noch klarer und schärfer hervor. Wir nennen das Objekt des Erkennens das Wahre, das des Begehrens das Gute. Wem kommt nun der Begriff: „wahr“ oder „gut“ in seiner vollen Bedeutung zuerst zu? dem Erkenntnisakte oder dem erkannten Gegenstande? und wiederum dem Akte des Begehrens oder seinem Objekte? Die Beantwortung dieser Fragen richtet sich nach dem Unterschiede zwischen Erkennen und Begehren. Da unter dem Wahren das verstanden wird, wonach das Erkennen strebt, und demnach das Wahre in seiner ersten Bedeutung mit dem Abschlufs des Erkennungsprozesses gewonnen ist, so findet man dasselbe zuerst im Erkennungsakte, welcher wahr genannt wird, insofern er mit dem wirklichen Gegenstande übereinstimmt; dann wird der Begriff „wahr“ auch auf die Gegenstände übertragen, die zum Erkennen in Beziehung stehen. „Die Wahrheit ist zunächst im Intellekte.“ Das Begehren hat seinen Zielpunkt im begehrten Gegenstande selbst, in ihm ruht dasselbe; deshalb kommt der Begriff „gut“ in erster Linie dem Gegenstande des Begehrens zu, dann in abgeleiteter Bedeutung den Begehrungsakten. Der Gegenstand ist gut, insofern er erstrebbar ist, das Gute findet sich zunächst in den Dingen; doch kann auch der Strebeakt gut genannt werden, weil er auf ein gutes Ding gerichtet ist, unser Wille wird als gut bezeichnet, weil er das Gute will.

In der 22. q. „disput. de veritate“ Art. 11 behandelt Thomas von Aquin die Frage, ob dem Willen eine gröfsere Vollkommenheit zukomme als dem Erkennen. Bezüglich dieser Frage wird darauf hingewiesen, dafs der Akt des Erkennens — die Würde des Vermögens richtet sich nach der Würde des Aktes — vollzogen wird durch das Vorhandensein der erkannten Sache im Erkennenden, der Akt des Willens aber in der Neigung, in der Richtung auf die gewollte Sache ihrem natürlichen Sein nach. „Vollkommener ist es“, fährt Thomas fort, „schlechthin gesprochen, die Vollkommenheit eines anderen Dinges in sich zu besitzen, als nur zu einem aufserhalb befindlichen Gegenstande hingeneigt zu sein.“ Also mufs das Erkennen schlechthin vollkommener sein, als das Begehren. Der folgende Artikel bietet eine noch interessantere Anwendung des berührten Unterschiedes. Geht die Bewegung des Willens vom Erkennen aus oder bewegt der Wille den Intellekt und andere Seelenkräfte? So die Frage. Thomas antwortet: „Man schreibt sowohl der Zweckursache als der bewirkenden Ursache ein Bewegen zu, aber in verschiedener Weise; denn bei jeder Thätigkeit kommen zwei Punkte in Betracht: der Thätige selbst und die Art und Weise der Thätigkeit. So ist bei der Wärmethätigkeit das Feuer das thätige Wesen und Wärme die Art der Thätigkeit. (Beim Verbrennungsakte kann man in gleicher Weise das Feuer als handelnd und das Verbrennen als die Art des Aktes ansehen.) Dem Zweck nun entspricht ein Bewegen bezüglich der Art der Bewegung; aber die Wirkursache bewegt das wie zur Bewegung Treibende, d. h. sie führt den bewegten Gegenstand aus der Möglichkeit der Veränderung zur Wirklichkeit derselben. Der Intellekt bewegt den Willen nach Art einer Zweckursache, insofern er nämlich die Art des Zweckes in sich vorgefafst hat und dem Willen vorstellt. Aber bewegen nach Weise einer Wirkursache gehört zum Willen, und nicht zum Intellekte, weil der Wille Beziehung zu den Dingen hat, wie sie in sich selbst sind, der Intellekt nur, wie sie in geistiger Weise in der Seele sind. Wirken und bewegt werden kommt den Dingen zu nach dem Sein, wodurch sie in sich selbst bestehen. So ist die Beziehung

des Willens zu den Dingen, sofern ihnen Bewegung zusteht, nicht aber die Beziehung des Intellektes.“

Endlich sei es noch gestattet, die Anwendung zu erwähnen, welche in der Summ. theol. I. II. q. 22. a. 2. enthalten ist, weil diese dem Gegenstande meiner Abhandlung näher tritt. Auf die Frage, ob die passio mehr dem Begehrungs- als dem Erkenntnisvermögen zuzuteilen ist, gibt Thomas die Antwort: „Der Name passio besagt, dafs ein Leidendes zu dem hingezogen wird, was des Wirkenden ist.“ Das Leidende wird dem Zustande, der Eigentümlichkeit des thätigen Wesens zugeführt. „Die Seele wird aber mehr zu einem Gegenstande durch die Begehrungskraft gezogen, als durch das Erfassungsvermögen. Denn durch dies Begehren hat die Seele eine Beziehung zu den Dingen, wie sie in sich sind . . . Die Erkenntniskraft wird nicht zu dem Gegenstande gezogen, wie er in sich ist, sondern erkennt denselben nach dem Bilde, das sie gemäfs ihrer eigentümlichen Seinsweise in sich hat oder aufnimmt.“ Im Erkenntnisvermögen verliert das Objekt gleichsam etwas ihm Eigentümliches, seine Proprietät, nimmt die Seinsweise, die Eigentümlichkeit des Vermögens an. Das Erkennen zieht den Gegenstand an sich heran, beim Begehren zieht der Gegenstand die Seele zu seiner Eigentümlichkeit.

Als Konsequenz der nun gegebenen Erörterung könnte noch hervorgehoben werden, wie im System der Scholastiker nur unter zwei Kräfte, die des Erfassens und des Begehrens, die allgemeinen Beziehungen der Seele zu den Dingen subsumiert werden und demnach ein drittes Vermögen, das diesen beiden gleichgestellt wäre, nicht in das System pafst.

Wenn so eben gesagt wurde, der Begriff passio gebühre mehr der Strebekraft, so könnte leicht die Meinung erweckt werden, als sei das Begehren keine Thätigkeit, sondern nur ein Leiden, das vom Objekte ausgehe. Diese Meinung würde sich auch wohl auf den Satz des Aquinaten berufen, das Begehrungsvermögen sei eine potentia passiva, ein leidendes Vermögen, wie im zweiten Artikel der 80. Frage, Teil I der Summa theol., ausgesprochen ist. Dem gegenüber hebe ich hervor, dafs begehren

eine **Thätigkeit** ist, eine Lebensäufserung der lebenden Wesen. Das ergibt sich aus der Gegenüberstellung des Begehrens und der erfassenden Thätigkeit, welch letzterer wohl niemand den Begriff eines actus secundus, einer Thätigkeit streitig machen wird. Ausdrücklich bemerkt Thomas im Kommentar zu III de Anima des Aristoteles: „Das Begehren selbst ist ein Akt oder eine Bewegung, aber in demselben Sinne eine Bewegung, wie die Thätigkeit des sinnlichen und geistigen Erkenntnisvermögens.' Hier ist motus gleich dem actus perfecti, was sich wohl unterscheidet von der Bewegung im eigentlichen Sinne oder actus imperfecti.[1]) Die Berufung auf den Ausdruck potentia oder vis passiva ist nicht stichhaltig. Auch die geistige Erkenntniskraft wird zu den potentiae passivae gerechnet und doch ist das Erkennen eine Thätigkeit. Unter potentia passiva versteht Thomas ein Vermögen, „zu dem das Objekt sich verhält, wie die Ursache der Bewegung oder des Aktes." (Summ. theol. I. II. q. 27. a. 1.) Passiva heifst eine Potenz, nicht weil sie keinen Akt setzen könne, sondern weil sie durch ihr Objekt als Formalursache erst näher bestimmt, befruchtet werden mufs, um den Akt zu setzen. Die Potenz ist aus sich nicht imstande, eine **bestimmte Thätigkeit** hervorzubringen; erst durch Befruchtung von seiten des Objekts, welches ihr als Form eingedrückt wird, ist sie dazu befähigt, und setzt dann als vollendetes Vermögen und als Totalursache den Akt. Wer den Begriff: potentia passiva recht gründlich kennen lernen will, dem empfehle ich die Erklärung Cajetans zu Summ. theol. I. 80. a. 2. Dafs begehren eine Thätigkeit ist, daran zweifelt auch Cajetan nicht im geringsten. Denn a. a. O. sagt er: „Da im allgemeinen das Begehrungsvermögen als Wirkursache die örtliche Bewegung bei den lebenden Wesen hervorbringt, so wäre, falls begehren nicht in irgend einer Weise thätig sein hiefse, nicht von einem aktiven Bewegen des Wesens, sondern nur von einer Art passiver Bewegung die Rede. Und darin stimmen fast alle überein." „Die Strebekraft wird mehr eine vis activa genannt, weil sie mehr

[1]) Vgl. Summ. theol. I. II. q. 31. a. 2. ad 1.

Prinzip eines äufseren Aktes ist; diese Eigenschaft hat sie eben aus dem Grunde, weil sie mehr passiv ist infolge ihrer Beziehung zu dem Gegenstande, wie er in sich ist." (Summ. theol. I. II. q. 22. a. 2 ad 2.) Der Grund, weshalb nur das Begehren, nicht aber das Erkennen, als Sitz der Leidenschaft angesehen wird, liegt eben darin, dafs nach oben gegebener Erörterung beim Begehren mehr von einer passio die Rede sein kann, als beim Erkennen.

§ 2.

Erklärung des Begriffs: Begehren. Appetitus naturalis, sensitivus, intellectivus.

„Auf die Weise wird etwas benannt, nach welcher es uns zur Kenntnis kommt. Denn nach dem Philosophen (Aristoteles) sind die Namen Zeichen der erkannten Gegenstände. Wir erkennen aber zumeist die Ursache aus der Wirkung." (Summ. theol. I. II. q. 25. a. 2. ad 1.) Man nimmt beim Menschen sehr oft eine Bewegung wahr, durch welche er ein äufseres Ding zu erfassen sucht. Diese Bewegung wird von ihm veranlafst, sie geschieht absichtlich und wendet sich dem betreffenden Gegenstande zu, weil dieser dem Menschen behagt. Demnach geht der örtlichen Bewegung z. B. ein anderer Akt des lebenden Wesens voraus, wodurch die Bewegung der Glieder hervorgerufen ist. Der vorausgehende Akt wird von uns bezeichnet als Strebeakt, der die Richtung auf einen Gegenstand anweist und befiehlt, oder als Begehrungsakt. Wir sind uns bewufst, dafs wir gerade dieses oder jenes erreichen wollen, dieses oder jenes wählen, weil es uns gefällt, weil es gut, weil es derartig ist, dafs es von uns erstrebt werden kann. „Das Gute ist dasjenige, was erstrebbar ist." Und warum ist es erstrebbar? Weil wir eine Neigung (inclinatio) zu dem Gegenstande haben, weil eine Beziehung (ordo) zwischen uns und dem Gegenstande besteht. Indem wir so von der Wirkung auf die Ursache schliefsen, erkennen wir in uns eine Neigung zu dem Dinge, das wir als erstrebbar (gut) erfafst, ein Begehren oder Verlangen nach demselben und, falls wir es erreicht, Freude über den Besitz. Fassen

wir nun den Begriff: Begehren ganz allgemein, abgesehen von der besonderen Art im Menschen, so kann begehren erklärt werden als „eine gewisse Hinneigung des Begehrenden zu irgend etwas“ (Summ. th. I. II. q. 8. a. 1.), das immer dem Begehrenden ähnlich oder zuträglich ist.

Auf Grund der allgemeinen Auffassung von dem Begehren als einer Neigung zu etwas reden die Scholastiker überall von einem appetitus (im weitesten Sinne), wo die Hinneigung, die Beziehung von Dingen zu einander sichtbar ist. So reden sie vom appetitus eines schweren Körpers, etwa eines Steines, zum Centrum, vom appetitus des Feuers nach oben, weil im Steine, im Feuer eine natürliche Beziehung, eine natürliche Anlage (aptitudo, ordo) zu dem entsprechenden Ruheorte vorhanden. Beide gehören ihrer Natur nach zusammen, so daſs die Neigung mit Recht natürliche Zusammengehörigkeit (connaturalitas) genannt werden kann. Weil diese Neigung von Natur aus in einem Wesen wohnt, heiſst sie appetitus naturalis. Die Berechtigung, so zu sprechen, kann nicht bestritten werden, zumal der appetitus naturalis auch Bewegungen zur Folge hat, gleichwie vom Begehren des Menschen Bewegungen und Thätigkeiten ausgehen. Befindet sich ein Stein auſserhalb seines Ruhepunktes, so „strebt“ er nach demselben, es tritt infolge seiner „Neigung“ bei Abwesenheit von Hindernissen die örtliche Bewegung ein, die ihn dem Centrum zuführt. Das „natürliche Begehren“ wird vom Aquinaten definiert: „Die Neigung eines Dinges zu seinem natürlichen Ziele, welches ihm vom Lenker der Natur zugeordnet ist“, (3. dist. 27. q. 1. a. 2.) oder auch: „Neigung eines Dinges bezüglich seines eigentümlichen Gutes, um dasselbe zu erlangen, falls es nicht im Besitze ist, um in ihm zu ruhen, sofern es im Besitze.“ (Summ. theol. I. q. 19. a. 2.) Diese natürliche Neigung ist dem Dinge wesentlich zugehörig, untrennbar mit ihm verbunden. Sie ist zugleich mit dem Wesen vom Schöpfer gegeben, sie wird mit dem Dinge von den natürlichen Ursachen hervorgebracht. Deshalb sagt Thomas (Summ. theol. I. II. q. 26. a. 2): „Das natürliche Agens bringt im Gegenstande seiner Thätigkeit eine doppelte Wirkung hervor; denn zuerst gibt es die Form

(Wesensform), an zweiter Stelle die der Form folgende Bewegung, gleichwie der Hervorbringer dem Körper die Schwere gibt und die der Schwere folgende Bewegung.“ Hieraus ergibt sich, dafs die Scholastiker einem Dinge nicht schon deshalb einen appetitus naturalis zulegen, weil es nach einem anderen in Bewegung ist — denn das könnte auch durch gewaltsamen Antrieb geschehen — sondern weil auch das Prinzip dieser Bewegung in ihm vorhanden, welches wesentlich auf ein anderes hingeordnet ist. „Zuweilen wird dasjenige, was einem Ziele zugelenkt ist, nur vom lenkenden Wesen getrieben, ohne dafs es vom Lenker eine Form erlangt, worin eine solche Richtung oder Hinordnung begründet ist, und eine solche Hinneigung ist eine gewaltsame: wie der Pfeil vom Schützen zu einem bestimmten Ziele gelenkt wird. Zuweilen aber erlangt das auf ein Ziel Hingelenkte vom Lenker oder Beweger eine Form, durch die ihm eine solche Hinneigung gebührt; und eine derartige Neigung ist natürlich, da sie ein natürliches Prinzip hat: wie jener, der dem Steine die Schwere gab, demselben die Neigung einprägte, nach unten sich zu bewegen.“ (De verit. q. 22. a. 1.) Gleich der Wesensform, der sie folgt, ist der appetitus naturalis immer wirklich (in actu) und setzt, falls kein Hindernis eintritt, stets die entsprechende Bewegung. Dazu bedarf es auch keines besonderen Vermögens, das von der Form wirklich verschieden wäre.

In welchen Dingen findet sich ein natürliches Begehren? „Da alles von Gott zum Guten (was der Natur des Dinges entspricht) hingeordnet und gelenkt ist, und zwar auf die Weise, dafs einem jeden das Prinzip innewohnt, wodurch es nach dem Guten zielt, gleichsam dasselbe erstrebend, so darf man sagen, dafs alle Dinge nach dem Guten begehren.“ (A. a. O.) Die Wirkungen in der Natur sind nicht dem Zufall zuzuschreiben, wie Thomas im Anfange genannten Artikels nach Aristoteles hervorhebt, sondern in den natürlichen Ursachen begründet, die zu ihren bestimmten Wirkungen veranlagt sind. Alle natürlichen Dinge sind ihren entsprechenden Wirkungen zugeordnet. Die Welt ist ein wunderbares Ganze, dessen einzelne Glieder im innigsten Verbande stehen, nicht lose aneinander gefügt. Sie werden ihrem

Ziele zugeführt, nicht gewaltthätiger Weise, sondern entsprechend der Veranlagung der Naturen. Es gibt kein Wesen, dem nicht eine besondere Rolle in der Natur zuerteilt sei. Deshalb findet sich der appetitus naturalis in allen Wesen, ja in allen Teilen eines Wesens, in allen Kräften, welche einem besonderen Ziele zugeordnet sind. „Die natürliche Liebe (= appetitus) ist nicht allein in den Kräften der vegetativen Seele, sondern in allen Vermögen des lebenden Wesens und auch in allen Teilen des Körpers und allgemein in allen Dingen, weil, wie Dionysius sagt, allen das Schöne und Gute begehrenswert ist, da ein jedes Ding eine natürliche Zusammengehörigkeit zu dem hat, was seiner Natur gemäfs ist.“ (Summ. theol. I. II. q. 26. a. 1. ad 3.) „Eine jede Potenz der Seele ist eine Form oder Natur und hat eine natürliche Neigung zu etwas. Deshalb erstrebt eine jede das ihr zustehende Objekt durch ein natürliches Begehren.“ (I. q. 80. a. 1. ad 3.)

Wichtig ist noch die Frage nach dem Objekte des appetitus naturalis. Die natürliche Wesensform ist auf ein bestimmtes eigentümliches Sein beschränkt. Somit ist auch das natürliche Begehren, welches der Form folgt, auf ein ganz bestimmtes Ziel beschränkt. Es geht nicht über den Rahmen seiner Form hinaus und ist blindlings auf das Bestimmte gerichtet, was zur Erhaltung und Vollendung der Form gehört. Darum sagt Thomas in der Summa phil. I. 72.: „Einem jeden Wesen gebührt es, seine Vollkommenheit und die Erhaltung seines Seins zu erstreben.“

Wenn nach dem Gesagten in allen Wesen ein appetitus naturalis sich findet, warum stellt die Lehre der Scholastiker noch eine Begehrungskraft auf, die von jenem verschieden ist? Warum weist sie in den mit Erkenntnis begabten Wesen ein eigenes von den übrigen Vermögen und deren Wesen verschiedenes Vermögen dem Begehren zu? Zur Beantwortung dieser im thomistischen System wichtigen Frage erinnern wir an ein dort geltendes Prinzip: Jeder Form folgt irgend eine Hinneigung oder irgend ein appetitus. (Summ. theol. I. q. 80. a. 1.) Da durch die Form ein jedes Wesen seine eigentümliche Bestimmung in

der Natur erhält, sein eigentümliches Sein, die Anlage zu einer eigentümlichen Thätigkeit, so ist genannter Satz wohl zuzugeben. Sprechen ja auch die Chemiker bei ihren Elementen von einer denselben eigentümlichen Neigung, sich mit anderen zu verbinden und zwar in ganz bestimmten Verhältnissen. Demnach richtet sich die Art und Vollkommenheit der Neigung nach der Art und Vollkommenheit der Form. Einen ganz besonderen Vorzug entdeckt man bei der Form der erkenntnisfähigen Wesen, die gleichsam einen gröfseren Spielraum gewährt und selbst ein Wesen in unendliche Weiten hineinführt. So dürfte man auch bei ihnen auf eine vollkommnere Art von Neigung, ein vollkommneres Begehren schliefsen. „Wie Formen höheren Grades den erkenntnisfähigen Dingen eigen sind, als die Formen der (erkenntnislosen) natürlichen Dinge, so mufs in ihnen eine Neigung existieren, über die Art der natürlichen Neigung oder den appetitus naturalis hinausgehend. Und diese höhere Neigung kommt der Begehrungskraft der Seele zu.“ (A. a. O.) Dieser Grund für ein besonderes Strebevermögen in erkennenden Wesen ist im genannten Artikel weiter ausgeführt. Mit gewohnter Meisterschaft hat Cajetan eine tiefe Erklärung dazu gegeben, die hier folgen soll. „Der im Artikel gegebene Grund ist äufserst scharfsinnig und zeigt die wesentliche Notwendigkeit, warum Thomas das Begehren in Wesen, die mit Erkenntnis begabt sind, als ein besonderes Vermögen, eine besondere Kraft den anderen Vermögen gegenüber stellt, dagegen in erkenntnislosen Dingen nicht. Da nämlich begehren nichts anderes ist, als zu etwas geneigt sein und die Strebekraft die Hinneigung selbst, und andererseits einer jeden Natur, ja einem jeden Dinge die Neigung zu einem ihm Zugeordneten folgt, so ist richtig geschlossen, dafs wie die Naturen der Dinge offenbar nicht die Vollkommenheit desselben Grades besitzen, sondern nach Verhältnis, so auch entsprechende Neigungen dieselben begleiten. Ja gleichwie die eine Form die andere überragt, nicht nur nach dem Grade der Vollkommenheit, sondern auch nach der Ordnung der Dinge, wonach nämlich die eine einer höheren Ordnung angehört, als die andere, so steht die eine Neigung über der anderen. Wir nehmen aber im

ganzen Weltall zwei Ordnungen der Dinge wahr: die eine betrifft diejenigen, deren Naturen sich auf ihr eigenes Sein, auf „sich selbst sein“ beschränken (quod sunt tantum ipsaemet), wie in allen leblosen Wesen und den nur mit Fortpflanzungskraft begabten, die andere für diejenigen, deren Naturen ohne jene Einschränkung die Ausdehnung gewinnen, dafs sie auch „andere Dinge sind“ (ut sint etiam alia), wie bei sinnlich und geistig erkennenden Wesen. Wenn nun einer jeden Natur die dem Verhältnis entsprechende Neigung folgt, so werden die Dinge erster Ordnung nur die Neigung zu dem ihnen Natürlichen und Eigentümlichen haben. Den Naturen zweiter Ordnung gebührt die Neigung nicht nur zu dem der Natur Entsprechenden, sondern auch zu dem Erkannten, sie sind eben „ihr eigenes Sein und das Erkannte“ (ipsae sunt et apprehensa), jene aber nur ihr eigenes Sein. Daraus ergibt sich weiter, dafs die Neigung der Dinge erster Ordnung in demselben Wesen nach der Zahl der Dinge sich vervielfältigt, wie mit dem Dinge selbst das eigentümliche und natürliche Sein eines jeden vervielfältigt wird. Deshalb ist etwas anderes das natürliche Begehren des „leichten Wesens“, „oben zu sein“ und das Begehren desselben Wesens „ein sich Ähnliches zu zeugen“; denn jenes ist die „Leichtheit“, dieses aber die „Wärme“ oder was auch immer seine Hervorbringungskraft sei. (Der Verfasser spricht vom Feuer als „dem Leichten“.) Die Neigung jedoch, welche den Naturen zweiter Ordnung entspricht, wird in demselben Wesen nicht vervielfältigt nach der Zahl der Dinge (Potenzen und sonstigen „Teilen“), sondern es ist nur eine besondere Kraft, sonst entspräche sie nicht der Natur, aus der sie hervorgeht. Denn die eine Natur (ipsa una existens) ist „sie selbst und anderes“. Darum mufs die entsprechende Neigung sich auf beides beziehen, das dem natürlichen Sein Zugeordnete und das Erkannte. Die „Weite“ der Natur, wodurch sie nicht nur „sie selbst, sondern auch anderes ist“, verlangt, dafs ihr appetitus bezüglich beider Objekte ein einer und dadurch eine besondere Kraft und ein besonderes Vermögen der Natur ist.“

Noch durch eine andere Erwägung der besonderen Vollkommenheit erkenntnisfähiger Wesen kommt man zu dem Schlusse, daſs in diesen die Begehrungskraft ein eigenes Vermögen erfordert. Der hervorstechende Charakter, welcher sich bei lebenden Wesen findet, — und an deren Spitze stehen die erkennenden — ist der, daſs sie sich selbst bewegen. In den übrigen Wesen ist wohl ein Prinzip der Bewegnng, wodurch etwas bewegt wird, aber es findet sich in ihnen kein Bewegendes (non est movens); das Prinzip, wodurch der Stein bewegt wird, ist in ihm selbst, nämlich die Schwere, aber er bewegt sich nicht selbst, die Bewegung wird ihm von auſsen angethan. Das erkennende Wesen aber hat nicht nur das Prinzip der Bewegung in sich, sondern auch ein den appetitus Bewegendes. „In ähnlicher Weise erhält das Begehren, welches in gewisser Hinsicht allen Dingen gemeinsam ist, einen besonderen Charakter bei den lebenden Wesen, insofern in ihnen eine Begehrungskraft und ein diese Kraft Bewegendes sich findet. Denn das erkannte Gute selbst bewegt das Strebevermögen." (De verit. q. 22. a. 3.) Aus diesem Grunde heiſst der appetitus bei erkennenden Wesen appetitus animalis, seelisches Begehren. Der Unterschied zwischen dem appetitus animalis und naturalis zeigt sich sowohl rücksichtlich des Objekts, als bezüglich der Art und Weise. Das Objekt des letzteren ist etwas ganz Bestimmtes, was der Form natürlich zugeordnet ist, das Objekt des ersteren dehnt sich auf verschiedene Dinge aus. „Da der appetitus naturalis auf ein Objekt beschränkt ist und nicht vielgestaltig sein kann, so daſs er sich auf so viele verschiedene Dinge erstrecke, deren die lebenden Wesen bedürfen, so war es notwendig, daſs den lebenden Wesen noch darüber ein appetitus animalis zugeteilt wurde, welcher der Erkenntnis folgt; dadurch vermag das lebende Wesen infolge der Menge der erkannten Dinge sich auf verschiedenes zu richten." (A. a. O. ad 2.)

Weil das Objekt des appetitus naturalis etwas ganz Bestimmtes ist, so ist das Streben ein durchaus notwendiges, ohne jede Freiheit und ohne einen Schatten von Bestimmbarkeit. Deshalb ist es auch nicht erforderlich, daſs der Begehrende bei solchem Begehren irgend eine Auffassung von der Begehrbarkeit

seines Objekts habe. „Weil das natürliche Ding in seinem natürlichen Sein bestimmt ist und nur eine Neigung zu einer bestimmten Sache hat, so wird keine Erkenntnis verlangt, um auf Grund der Begehrbarkeit eine begehrenswerte Sache von einer nicht begehrenswerten zu unterscheiden.“ (De verit. q. 25, a. 1.) „Das Objekt des natürlichen appetitus ist diese Sache als solche (haec res in quantum talis res).“ (A. a. O.) Beim appetitus animalis tritt eine gewisse Art der Selbstbestimmung auf, die jedoch, wie sich bald zeigen wird, einen höheren oder geringeren Grad besitzen kann. Es macht sich eben der Charakter eines lebenden Wesens geltend, welches sich mehr oder minder selbst bewegt. So sagt Thomas: „Durch den appetitus naturalis begehrt ein Wesen das Gute nicht aus sich selbst, wie durch den animalis.“ (De verit. q. 22. a. 3. ad 3.)

Da, wie oben gesagt, ein jedes Ding, ein jedes Vermögen, ein jeder besondere Teil eines Wesens seinen appetitus naturalis hat, so mag noch ein Unterschied hervorgehoben werden, der bei den einzelnen Vermögen eines Wesens sich zeigt. Das Auge verlangt nach einem Gegenstande seines Sehens, das Ohr nach dem des Hörens, der Intellekt nach dem des Erkennens. Alles Genannte ist aber auch wohl Gegenstand des besonderen Strebevermögens. Worin liegt nun der Unterschied? „Das Gesicht begehrt natürlich nach dem Sichtbaren nur zum Zweck seiner Thätigkeit, nämlich zum Sehen. Das lebende Wesen begehrt aber durch die besondere Begehrungskraft nach dem sichtbaren Gegenstande nicht nur zum Sehen, sondern auch zu anderen Zwecken. Wenn die Seele der durch einen Sinn erfafsten Dinge nur zur Bethätigung der Sinnesvermögen bedürfte, um dieselben nämlich sinnlich wahrzunehmen, so brauchte man unter den Vermögen der Seele die Begehrungskraft nicht als ein besonderes aufzustellen, dann würde ein natürlicher appetitus der Vermögen genügen.“ (S. th. I. q. 78. a. 1. ad 3.)

Eine schöne Auseinandersetzung der Unterschiede zwischen appetitus naturalis und animalis, worin das Gesagte zusammengefafst, aber auch neue Gesichtspunkte gewonnen werden, finden wir bei Cajetan im Kommentar zu Summ. theol. I. q. 19. a. 1.:



„Der appetitus naturalis und animalis unterscheiden sich 1. weil der erstere allen Dingen gemeinsam ist, der andere eine besondere Art von Seelenvermögen bezeichnet. 2. Der naturalis folgt dem Wesen eines Dinges an und für sich, der animalis aber einer Natur, insofern sie erkennend ist. 3. Ersterer ist in Thätigkeit aus der Natur allein, der zweite kann nur infolge einer Erkenntnis zum Akt übergehen. 4. Das natürliche Begehren ist keine wirkliche selbsthervorgerufene Thätigkeit (non est actus elicitus), sondern die Hinneigung dieses Dinges zu jenem selbst, das animale Begehren ist wirkliche Thätigkeit, die actus secundus benannt wird. 5. Der appetitus naturalis ist auf eins gerichtet, der animalis auf vieles, je nach der Anzahl der erkannten guten Dinge. 6. Natürlich heifst das Begehren eines Gegenstandes, wenn derselbe dieser partikulären begehrenden Potenz konvenient ist, seelisch hingegen das Begehren eines Dinges, wenn es für das Ganze oder das Suppositum (Person) zuträglich ist. 7. Jenes Begehren ist einem Wesen in Wirklichkeit inne von einem anderen her, dieses aber aus sich, weil das Gute bewegt, insofern es von dem Begehrenden selbst und nicht von einem anderen erfafst wird. Hieraus ergibt sich, dafs alles, was nicht als Erkanntes erstrebt ist, durch den appetitus naturalis begehrt wird. Was auch immer Gegenstand des Begehrens ist, sofern es erkannt wird, fällt unter die wirklich hervorgerufene Thätigkeit des sinnlichen oder geistigen Strebevermögens. Deshalb kann die Erkenntnis selbst in doppelter Weise begehrt werden. Zunächst durch natürliches Begehren, und so wird sie vom Intellekte erstrebt, der eine natürlich nothwendige Neigung zu der Vollkommenheit des Erkennens hat. Dann auch vermittels des geistigen Begehrens, und so wird sie vom Willen als erkannte erstrebt . . . Aus dieser Wahrheit ist einleuchtend, wie das Begehren als actus elicitus der Erkenntnis folgt, und das natürliche jeder Natur, auch der unvollkommensten, nämlich der materia prima.“ Sehr belehrend sind noch diese Worte: „Jedem Sein folgt ein appetitus, und in verhältnisgleicher Weise nach der Beschaffenheit des Seins ein so beschaffenes Begehren: mit Recht; denn es gibt nur zwei Arten des Seins, die erste,

insofern ein Wesen etwas Bestimmtes seinem natürlichen Sein nach ist, die zweite, insofern das Wesen etwas in geistiger (erkennender) Weise ist. Aus diesem Grunde mufs man ein doppeltes Begehren aufstellen, und weil die erste Art des Seins in dem Sein nach Weise des actus primus besteht, die zweite aber in einem Sein durch actus secundus (die Thätigkeit des Erkennens), dem entsprechend ist der appetitus, welcher als Voraussetzung das natürliche Sein hat, kein actus secundus, sondern nur eine Hinneigung. Das Begehren, welches dem in der Erkenntnis bestehenden Sein folgt, ist jedoch ein actus secundus, hervorgerufen von der Begehrungskraft, die der erkennenden Natur als solcher zusteht."

Der appetitus animalis offenbart in Bezug auf das Objekt und die Art und Weise ein freieres, weniger beschränktes Sein, als der naturalis. Er scheidet sich in ein doppeltes Vermögen, welches selbstverständlich nur in der sinnlich-geistigen Natur des Menschen auftritt, das höhere Begehrungsvermögen und das niedere, den appetitus intellectivus und sensitivus, auch voluntas und sensualitas genannt. Nur dann, wenn die Art der Thätigkeit oder die Art des Objekts bei den beiden Vermögen wesentlich verschieden ist, hat die Scholastik die Berechtigung, die seelische Begehrungskraft in zwei verschiedene Vermögen zu teilen.

Gehen wir von der charakteristischen Eigentümlichkeit des appetitus animalis im Gegensatze zum naturalis aus, dafs ersterer nämlich sich selbst bewegt, oder dafs er weniger an Bestimmtes gebunden, weniger determiniert ist. Bei jedem Begehren können wir ein Dreifaches unterscheiden: das Prinzip, den Grund der Hinneigung (principium inclinationis), ein den appetitus Bewegendes (movens appetitum) und die Thätigkeit selbst, die aktuelle Hinneigung (actualis inclinatio). Während der appetitus naturalis gänzlich gebunden ist, in sich demnach kein die Begehrungskraft Bewegendes besitzt, auch die Bewegung selbst als eine notwendige auftritt, finden wir beim appetitus animalis zuweilen ein von innen Bewegendes, welches gleichsam die Richtung des Begehrens angibt, so dafs jedoch die Thätigkeit notwendig

folgt. Hier kann nur insofern von einer Selbstbestimmung gesprochen werden, als die Richtung vom begehrenden Wesen selbst angegeben wird. Die aktuelle Hinneigung liegt nicht in seiner Gewalt. Diese Begehrungskraft heifst appetitus sensitivus. „Die sinnliche Natur hat in sich ein Hinneigendes (aliquod inclinans), nämlich das erkannte Begehrbare; aber die Hinneigung selbst ist nicht in der Gewalt des Wesens, welches sich hinneigt, sondern ist ihm von anderer Seite fest bestimmt. Denn das Tier kann nicht beim Anblick eines begehrenswerten Gegenstandes denselben nicht begehren, weil solche sinnliche Wesen nicht die Herrschaft über ihre Hinneigung besitzen; sie treiben nicht, sondern werden getrieben (non agunt, sed aguntur). Und das aus dem Grunde, weil die sinnliche Begehrungskraft ein körperliches Organ hat und deshalb den Zuständen der Materie und der körperlichen Dinge sich nähert." (De verit. q. 22. a. 4.) Wenn zu der Vollkommenheit, wie sie im appetitus sensitivus sich findet, die völlige Selbstbestimmung rücksichtlich des Aktes hinzukommt, so erhält man den höheren Grad: appetitus intellectivus (rationalis) oder voluntas. „Die vernünftige Natur hat nicht allein eine Hinneigung zu etwas, wie die leblosen Wesen, auch nicht blofs ein diese Neigung der Richtung nach Bestimmendes, während die aktuelle Neigung gleichsam von anderer Seite aufgenötigt ist, wie die sinnliche Natur, sondern darüber hinaus hat sie die Neigung selbst in der Gewalt, so dafs sie zur aktuellen Hinneigung nach dem erkannten Begehrenswerten nicht genötigt wird, sondern dieselbe setzen oder nicht setzen kann. So wird ihr die Hinneigung nicht von einem andern, sondern von ihr selbst determiniert." (A. a. O.) Beim appetitus intellectivus tritt die volle Selbstbestimmung, das vollendete sich bewegen ein, das volle Leben in höchster Entwicklung. „Wie demnach das sensitive Begehrungsvermögen vom natürlichen appetitus durch einen vollkommneren Grad des Begehrens sich unterscheidet, so die vernünftige Strebekraft von jenem." (A. a. O.) Die mittlere Stellung, welche das sinnliche Begehren zwischen dem appetitus naturalis und rationalis einnimmt, ist Ursache, warum demselben oft im Gegensatze zum ersteren eine

Selbstbestimmnng beigelegt wird, im Gegensatze aber zum letzteren eine äufsere Determination oder Nötigung. Es nimmt teil am Charakter beider, wie das Mittelglied am Zustande beider Extreme. Stellen der ersten Art sind bereits gegeben. Znr letzteren gehört: „Im niederen (sinnlichen) Strebevermögen ist eine gewisse natürliche (notwendige) Hinneigung, kraft der das Vermögen gewissermafsen natürlich gezwungen (genötigt) wird, nach dem Begehrenswerten zu streben. Aber die höhere Strebekraft wird nicht zu einem von beiden determiniert, weil sie als höhere frei ist, nicht aber die niedere." (De verit. q. 15. a. 3.) Aus der gröfseren oder geringeren Bethätigungsvollkommenheit, die bei den beiden Begehrungsvermögen zu Tage tritt, läfst sich auf die Art des Objekts schliefsen. Eine Selbstbestimmung, sogar die niedersten Grades, kann nur auf Grund einer anderen Thätigkeit der Wesen geschehen, nämlich des Erkennens. Dieses gibt die Richtschnur an, stellt das Objekt als etwas Begehrenswertes dar, dem man zustreben soll oder auch nicht. Ohne Erkennen wäre das „Begehren aus sich selbst" unmöglich, deshalb wird als Objekt der niederen und höheren Strebekraft von den Scholastikern das erfafste Gute (bonum apprehensum) bezeichnet. Die Erfassung des Objekts steht somit in wesentlicher Beziehung zu dem Begehren, welches an Vollkommenheit den appetitus naturalis überragt. „Dem Erstrebenswerten ist es nicht znfällig, durch den Sinn oder Verstand erfafst zu sein, sondern es kommt ihm an sich zu. Denn das Erstrebenswerte bewegt den appetitus nicht, aufser insofern es erfafst ist." (Summ. theol. I. q. 80. a. 2.) Die Eigenschaft, welche aber vom Erkennen erfafst werden mufs, ist die Eigenschaft: gut; der Gegenstand, welcher der Strebekraft als Objekt dienen soll, mufs gut, d. h. erstrebbar erscheinen. Durch welche sinnliche oder geistige Kraft dieses erfafst wird, davon später. Der Gegenstand, dem das Streben sich zuwendet, ist nach bereits gegebener Erörterung das Ding in seiner Existenz, wie es in Wirklichkeit vorhanden ist, individuell. Wenn nun das sinnliche Begehrungsvermögen nur die Richtung determiniert, nicht aber den Akt des Begehrens, so wird die Erkenntnis, welche diesem vorhergeht, zum Gegenstande

das individuelle Ding haben, insofern es begehrenswert ist oder nicht. Das individuelle Ding bezüglich seiner Konvenienz oder Nichtkonvenienz ist das eigentümliche Objekt des sinnlichen appetitus. Das Urteil des Erkenntnisvermögens, — Urteil in weitester Bedeutung genommen — ob der Gegenstand konvenient oder nicht konvenient sei, ist nicht frei, sondern determiniert; aus diesem Grunde liegt die Setzung des Aktes nicht mehr im Belieben des Vermögens. Treffend sagt Thomas de verit. q. 25. a. 1.: „Das niedere sinnliche Begehren strebt nach der begehrenswerten Sache, insofern in ihr das ist, was die Begehrenswürdigkeit begründet: nicht strebt es nach dem Grunde der Erstrebbarkeit selbst, weil der niedere appetitus nicht die Güte oder die Nützlichkeit oder die Ergötzlichkeit begehrt, sondern dieses Nützliche oder dieses Ergötzliche, und darin steht die sinnliche Strebekraft unter der vernünftigen. Weil sie aber nicht nach dieser Sache nur oder jener strebt, sondern nach allem, was ihr nützlich oder ergötzlich ist, steht sie über dem appetitus naturalis; und deshalb bedarf sie der Erkenntnis, um das Ergötzliche vom Nichtergötzlichen zu unterscheiden. Ein offenbares Zeichen dieser Unterscheidung liegt darin, dafs der appetitus naturalis eine Nötigung zeigt rücksichtlich der Sache selbst, wonach er begehrt, wie das Schwere notwendig nach dem niederen Orte strebt. Der appetitus sensitivus jedoch zeigt keine Nötigung zu irgend einer Sache, bevor sie unter dem Gesichtspunkte des Ergötzlichen oder Nützlichen erfafst wird. Aber hat man sie als ergötzlich erfafst, so strebt er derselben mit Notwendigkeit zu; denn nicht kann das Tier beim Anblick eines Ergötzlichen dasselbe nicht begehren.“ Das direkte Erfassen eines individuellen Dinges in seiner Partikularität gebührt dem sinnlichen Erkennen, und stützt sich somit das niedere Begehren auf das niedere Erkennen des lebenden Wesens. Deshalb pflegte man auch den appetitus sensitivus zu erklären „als appetitus, welcher der sinnlichen Erkenntnis folgt“. Auch die Gröfse des Kreises von Dingen, welche dem sinnlichen Begehren unterliegen, richtet sich nach der Weite des sinnlichen Erkennens.

„Das sinnliche Strebevermögen ist das Vermögen für die körperlichen Dinge."

Am vollkommensten ist der appetitus intellectivus. Zur besseren Klarstellung des Folgenden erinnere ich an einen Satz der Scholastiker, dessen Begründung später folgen soll. „Ein jedes Vermögen hat eine gewisse notwendige Beziehung zu seinem eigentümlichen Objekte." (De verit. q. 25. a. 1.) Auf dasjenige, worin der volle Begriff seines eigentümlichen Objekts sich findet und erkannt wird, ist das Streben des vernünftigen Begehrens demnach mit Notwendigkeit gerichtet. Wenn nun nach dem oben Gesagten der appetitus intellectivus nicht nur in Bezug auf die Richtung des Strebens, sondern auch in Bezug auf die Setzung des Aktes rücksichtlich dieses oder jenes Gegenstandes ungebunden und frei ist, so kann dieses oder jenes Ding, das individuelle, partikuläre Wesen, das eigentümliche Objekt desselben nicht sein. Den Charakter des Gutseins mufs das objectum proprium an sich tragen, — denn alles Begehren ist auf ein Gutes gerichtet — aber es mufs höher stehen, es mufs vollkommner sein, als dieses oder jenes partikuläre Gut. Jeder Beschränkung, die durch das individuelle Dasein verursacht ist, wird es ledig sein, oder das eigentümliche Objekt des vernünftigen Begehrens ist das Gute an sich, abstrahiert von individuellen Beschränkungen. Dem strebt es mit Notwendigkeit zu, den anderen Gegenständen aber, die wegen ihrer unvollkommenen Natur oder wegen Schwäche des Erkennens nur als beschränkt gut, nur an dem Gutsein als solchem teilnehmend erkannt werden, steht es frei gegenüber, es kann sich aktuell hinneigen oder nicht. „Das höhere Begehrungsvermögen, der Wille, strebt direkt nach dem Wesen (Grund) der Begehrbarkeit im allgemeinen, wie der Wille das Gute selbst oder die Nützlichkeit selbst zuerst und vorzüglich erstrebt; nach diesem oder jenem Dinge aber strebt er nur, insofern es vorgenannten Wesens teilhaftig ist. Das geschieht aus dem Grunde, weil die vernünftige Natur eine so weit gehende Fähigkeit besitzt, dafs ihr die Neigung zu einem bestimmten Gegenstande nicht genügt, sondern sie bedarf mehrerer und verschiedener Dinge. Deshalb ist ihre Neigung auf etwas Gemeinschaftliches

gerichtet, das sich in mehreren Dingen findet. So strebt sie durch Erfassung jenes Gemeinschaftlichen (Allgemeinen) nach dem begehrenswerten Gegenstande, in welchem sie das Vorhandensein jenes Begriffs der Begehrbarkeit entdeckt." (A. a. O.) „Das eigentümliche Objekt des Willens ist das Gutsein selbst in unbeschränkter Weise (ipsum bonum absolute)." Das Gutsein in sich, das allgemeine Gute zu erfassen ist Sache des höheren Erkenntnisvermögens, des Intellektes, an dessen Thätigkeit demnach das höhere Strebevermögen sich anschliefst. Es läfst sich, da der Wille dem Intellekte, das sinnliche Begehren der Sinneserkenntnis folgt, der Unterschied zwischen beiden Strebekräften auf den Unterschied des höheren und niederen Erkennens gründen. „Weil von anderer Art das durch den Intellekt Erfafste und das durch den Sinn Erfafste ist, mufs folglich das intellektive Begehren ein anderes sein, als das sinnliche." (Summ. theol. I. q. 80. a. 2.) Doch diese Begründung des Unterschiedes beider Strebekräfte ist eine Begründung ex consequenti, oder gestützt auf eine notwendige Folge. „Der Wille wird vom sinnlichen Begehren nicht direkt unterschieden bezüglich der Folge auf diese oder jene Erkenntnis, sondern mit Rücksicht darauf, ob etwas sich selbst die Neigung determiniert oder eine von andern determinierte Neigung besitzt, welche zwei Zustände Potenzen angehören müssen, die nicht einer und derselben Art sind. Aber eine derartige Verschiedenheit verlangt eine Verschiedenheit der Erkenntnis. Daher wird gleichsam ex consequenti und nicht principaliter (in erster Linie) die Unterscheidung der Begehrungsvermögen nach der Unterscheidung der erkennenden Vermögen vorgenommen." (De verit. q. 22. a. 4. ad 1.) Selbst die Begründung, beide Strebevermögen seien verschieden, da das eine auf das Partikuläre, das andere auf das Universelle (Allgemeine) gerichtet sei, ist eine Begründung ex consequenti. „Obgleich das Begehren stets auf etwas in der Natur Existierendes sich richtet, was eine partikuläre und nicht universelle (allgemeine) Seinsweise hat, so wird es dennoch zuweilen zum Streben bewegt durch die Erfassung einer allgemeinen Bedingung —

wie wir diesen guten Gegenstand erstreben infolge einer Erwägung, dafs Gutsein schlechthin zu begehren sei -- zuweilen aber durch die Erfassung eines partikulären Dinges nach seiner partikulären Daseinsweise. Deshalb scheidet sich das Begehren ex consequenti nach Universellem und Partikulärem, wie nach der Unterscheidung der Erkenntnis, auf welche es folgt.“ (A. a. O. ad 2.)





DIE PRAEMOTIO PHYSICA NACH THOMAS.

Von Dr. Ceslaus M. Schneider
in Malmedy.

Vor kurzer Zeit erschien bei den Herausgebern der „année Dominicaine" in Paris (Parisiis apud Editores Ephemeridis „l'année Dominicaine" via dicta du Cherche-Midi 19) das über 760 S. in gr. 8 starke Werk: S. Thomas et doctrina praemotionis physicae seu Responsio ad R. P. Schneemann S. J. aliosque doctrinae scholae thomisticae impugnatores auctore P. F. A. M. Dummermuth, ord. Praed. sac. theol. mag. et in collegio Lovaniensi ejusd. ord. stud. reg.

Wir sind durchaus nicht der Ansicht, daſs sich bei der heutigen aufgeregten Zeit die berufenen Vertreter der katholisch-theologischen Wissenschaft hüten sollen, Lehrpunkte zu behandeln, welche innerhalb des Dogma selber kontrovers sind; und daſs vielmehr alle Mühe darauf verwandt werden müsse, die positiv feststehende Lehre der Kirche zu erläutern und zu verteidigen. Denn abgesehen davon, daſs eben zur Feststellung des richtigen Verständnisses dieser Lehre bereits die Kenntnis der kontrovertierten Punkte und deren beiderseitige Begründung sehr oft erfordert ist, kann es im Reiche der Wahrheit, wie dies die Kirche ist, „das Haus des lebendigen Gottes, die Säule und Grundveste der Wahrheit" (I Tim. 3), niemals eines groſsen, einschneidenden Vorteils entbehren, sowohl was die Kinder der Kirche als was die Auſsenstehenden anbelangt, wenn grade die Wahrheit tiefer untersucht, eingehender dargestellt und dem menschlichen Geiste gegenwärtiger gemacht wird.

Wenn jedoch auch derjenige recht hätte, der da meint, ein jeder wissenschaftliche Streit innerhalb der Kirche Gottes sei vom Übel, so könnte er doch das Erscheinen des eben angezeigten Werkes nicht mifsbilligen, Denn letzteres ist nur zur Abwehr geschrieben gegen zahlreiche Angriffe, welche von den verschiedensten Seiten her, zuletzt von dem durch sonstige Werke, zumal aus der Zeit des vatikanischen Konzils, dem deutschen Publikum vorteilhaft bekannten, jetzt verstorbenen P. Gerhard Schneemann gegen den Thomismus gemacht wurden. Das Werk des P. Dummermuth richtet sich somit nicht nur gegen Schneemann, sondern auch gegen Cornoldi, Levessenr, Dupont, Le Tallec etc.; und nur der Umstand, dafs Schneemann alle diese Angriffe in seiner deutsch und lateinisch herausgekommenen Abhandlung zusammengefafst und durch weitere Zeugnisse zu begründen gesucht hat, ist der Grund davon, dafs er allein auf dem Titelblatte genannt wird.

Die Angriffe behaupten zuvörderst, dafs die heute noch allgemein so bezeichnete Thomistenschule diesen Namen nicht mehr verdiene, sondern vielmehr die Schule des Bannez sei und somit ihre Anhänger „Bannesianer" genannt werden müssen. Denn nicht der hl. Thomas sei ihr Führer, sondern Bannez.

Es wird diese Behauptung in erster Linie dadurch begründet, dafs man zu beweisen sucht, die heutigen sog. Thomisten, also die seit Bannez, lehrten die physica praedeterminatio, welche Thomas nicht lehre. Dasselbe gilt folgerichtig von der scientia media.

Endlich will man von der angreifenden Seite her darthun, dafs auch die hauptsächlichen Thomisten vor Bannez nicht die praedeterminatio physica lehren, sondern in diesem Punkte mit den Molinisten übereinstimmen. Dementsprechend weist P. Dummermuth zuerst und zwar auf Grund von Aussprüchen der höchsten Autorität in der Kirche den Vorwurf zurück, als werde der heutige Thomismus mit Unrecht so bezeichnet. Dann stellt er mit Hilfe zahlreicher Citate aus Thomas fest, dafs Thomas in der That die praedeterminatio physica ausdrücklich lehrt und die gegenteilige Ansicht positiv verwirft. Und endlich führt er eine

Menge Stellen aus thomistischen Autoren vor Bannez an, welche zweifellos darthun, dafs die thomistische Schule, wie sie vor und nach Bannez an erster, leitender Stelle der Dominikanerorden vertritt, ganz und gar der Lehre nach ein und dieselbe ist. Bei jedem der einzelnen Teile löst er umständlich die von Schneemann und den Molinisten entgegengestellten Schwierigkeiten und beleuchtet in oft höchst frappanter Weise deren Gewohnheit, Texte aus Thomas zu zitieren.

Wir erkennen es als vollkommen berechtigt an, dafs der Verfasser, ein Kind des Ordens des h. Dominicus, den Versuch eingehend und entschieden zurückweist, den Dominikanerorden in seiner Lehre von der glänzendsten Leuchte, die er erzeugt, vom engelhaften Lehrer, zu trennen. Wir wissen die Gefühle vollständig zu würdigen, welche einen Ordensbruder des h. Thomas erfüllen müssen, wenn dem ganzen Orden, der zu allen Zeiten seiner Existenz nichts mit angelegentlicherer Sorgfalt gepflegt hat als die Reinheit der Lehre des h. Thomas, der Vorwurf gemacht wird, seine Lehre verdiene nicht den Beinamen der „thomistischen"; — wo doch 1. Papst Leo XIII. in der Encyklika „Aet. Patris" ausdrücklich sagt: „Damit wir die Dominikanerfamilie hier beiseite lassen, welche sich mit vollem Rechte rühmt, diesen grofsen Lehrmeister als den ihr angehörigen zu besitzen, so sind zur Nachfolge des h. Thomas in ihren Lehren verpflichtet worden die Benediktiner" etc.; — wo doch 2. Benedikt XIII. am 6. Nov. 1724 den Professoren des Dominikanerordens schreibt: „Verachtet aus ganzer Seele die Verleumdungen, die man gegen eure Lehre richtet, zumal rücksichtlich der Gnade, die an und für sich, von ihrem Innern aus wirksam ist, (de gratia praesertim per se et ab intrinseco efficaci) und rücksichtlich der vor allem Vorherwissen der Verdienste bestehenden, ganz frei und rein aus der liebevollen Barmherzigkeit Gottes fliefsenden Vorherbestimmung zur Herrlichkeit, was ihr lobenswerter Weise bis jetzt gelehrt und was ihr geschöpft habt aus den heil. Kirchenlehrern Augustinus und Thomas (ac de gratuita praedestinatione ad Gloriam sine ulla praevisione meritorum

et quas (doctrinas) ab ipsis Ss. Doctoribus Augustino et Thoma se hausisse); auf Grund dessen eure Schule sich mit vollem Rechte rühmt, in diesen Lehren gleichförmig zu sein dem Worte Gottes, den Dekreten der Päpste und der Konzilien und den Aussprüchen der Väter"; — wo doch 3. der nämliche Papst am 26. Mai 1727 von neuem sagt: „Wir können nicht schweigen, was die Lehre des h. Thomas von Aquin anbetrifft, welcher der Predigerorden in heilbringender Weise eifrig folgt"; und wo er in dieser selben Bulle „Pretiosus" unter kanonischen Strafen allen und jeden Gläubigen Christi befiehlt, dafs sie ja nicht die Lehre des gelobten engelhaften Lehrers und seine ausgezeichnete Schule in der Kirche, zumal wo in dieser Schule es sich um die gratia per se et ab intrinseco efficaci ac de gratuita praedestinatione ad Gloriam sine ulla meritorum praevisione handelt, weder in Schriften noch in Reden schmähen"; denn „weit entfernt von Thomas und von der wahren thomistischen Schule seien die vom h. Stuhle verurteilten Lehren des Quesnelius, Jansenius etc."; — wo doch 4. auch Clemens XII. am 2. Oktober 1733 schreibt, nachdem er die eben zitierten Aussprüche der Bullen Benedikts XIII. vollauf bestätigt und erneuert hat: „Wir wollen jedoch — und wir wissen, damit in Übereinstimmung zu sein mit der Meinung unserer Vorgänger — wir wollen jedoch nicht, dafs aus den Lobeserhebungen, welche wir selber oder unsre Vorgänger der thomistischen Schule gespendet haben, und die wir hiemit von neuem wiederholen, gefolgert werde, als ob damit etwas entschieden sei gegen die übrigen Schulen in der katholischen Kirche, welche in der Erklärung der Art und Weise, wie die göttliche Gnade wirksam ist, eine andere Ansicht haben als die thomistische und deren Verdienste um den Apostolischen Stuhl grofs sind".

Wir begreifen und anerkennen demgemäfs sehr wohl, wie ein Kind des h. Dominicus nach solch ausdrücklichen Zeugnissen des Apostolischen Stuhles es sonderbar findet, dafs man den Orden, welcher Thomas hervorgebracht und ihn zuerst mit der Milch der reinen Lehre genährt hat; der da stets die Lehre des Heiligen an die Spitze seiner eigenen gestellt hat, von seiten der

Molinisten beschuldigen kann, er habe den Pfad, den Thomas gewandelt oder vielmehr auf den er, der Orden, selber den heil. Thomas hingeleitet hat, verlassen nm der vermeintlichen Erfindungen eines seiner Professoren willen.

Aber wir können uns nicht des weiteren mit diesem für die betr. Frage aufsenliegenden Streite befassen; schon weil in unsrer gegenwärtigen Kritik uns die dogmenhistorische Seite der Gnadenfrage nicht beschäftigt. Wir drücken vielmehr von neuem hier unsre Überzeugung aus, dafs es für die Erzielung eines endgiltigen Ergebnisses in diesen Untersnchungen dienlich ist, alles Persönliche, alles was im allgemeinen die Orden betrifft, fernzuhalten und nur Grund gegen Grund aufzustellen, nur der objektiven Wahrheit nachzngehen.

Die Stellung der Orden ist zudem heutzutage nicht mehr eine solche in der litterarischen Welt, dafs ihre historischen Beziehnngen zu irgend einer Kontroverse in deren Behandlung durchans eine Stelle einnehmen müfsten, damit überhaupt ein Verständnis erzielt werde. Ob es zum Besten der Wissenschaft ist oder zn ihrem Nachteile, dafs die Orden als solche einen mafsgebenden Platz auf den Lehrkanzeln nicht mehr behaupten, ist nicht unsre Sache, hier zu besprechen. Die Thatsache besteht.

Um der Objektivität der Darstellung willen lassen wir also die Prüfung dieser Seite des Dummermnthschen Werkes fort und werden am Schlusse nur den Inhalt des historischen Teiles berichten. Der weit überwiegende Hauptinhalt des genannten Werkes ist der rein dogmatische. Und von diesem sagen wir kurz nach unsrer gewissenhaften Überzeugung: die Bearbeitung, die P. Dummermnth der Frage nach der praemotio physica hat angedeihen lassen, besitzt alle jene Vorzüge, welche einem Werke dauernden Wert verleihen. Philosophischer Scharfblick, Klarheit in der Darstellung, Gründlichkeit der Auffassung, Tiefe in der Entwicklnng, aufserordentliche Belesenheit in der scholastischen Litteratur, allseitige Schlagfertigkeit, welche jede Schwierigkeit zerlegt und mit evidenter Sicherheit beantwortet, bilden die Grundlage, auf welcher dem Leser Sicherheit geboten wird für reichen Nutzen.



Damit wir dieses Urteil begründen, wollen wir zuerst die hier behandelte Frage nach beiden Seiten hin vorlegen; — dann wollen wir unsre Ansicht begründen; — und endlich zeigen, wie Thomas diese Ansicht positiv und ganz ausdrücklich vertritt. Die Stellen, welche Dummermuth anführt, sind unabweisbar.

I.

Die praemotio physica und ihre Gegner.

Die Hauptsätze der praemotio physica lassen sich kurz so formulieren. Wir geben sie mit den eigenen Worten des h. Thomas, wie sie aus den verschiedenen Stellen seiner Werke gezogen sind:

I. Die Thomisten erkennen eine doppelte praedeterminatio oder praemotio an. Die eine ist „eine gewisse Richtschnur und ein gewisser Grund für den Ruf zum ewigen Heile und findet sich danach innerhalb der göttlichen Vernunft. Die andre ist die Ausführung dessen, was in der göttlichen Vernunft sich findet; und diese ist wieder allein in Gott, insoweit dieser thätig einwirkt; sie ist in der Kreatur, insoweit diese als bestimmbar die Einwirkung von seiten Gottes in sich aufnimmt". (S. th. I qu. 23 art. 2.) Die letztere Thätigkeit, von welcher aus die vernünftige Kreatur in ihrer freien Äufserung bestimmt wird, heifst praemotio oder praedeterminatio physica. Sie ist „die Kraft oder das Werkzeug" (III de pot. art. 7), vermittelst dessen die freie Kreatur jene Akte setzt, welche in der Ewigkeit von Gott vorherbestimmt sind.

II. Das „prae" bezeichnet nicht ein „Vorher" der Zeit oder Dauer nach, sondern auf Grund der Abhängigkeit, welche ihrer Natur nach die Wirkung zu der Ursache hat. Thomas drückt dies des öftern mit den Worten aus (III C. 9. cap. 110): „Die bewegende Kraft, vermittelst deren das Bewegliche in Thätigkeit gesetzt wird, geht der Natur nach als verursachend der Bewegung vorher"; (motio moventis praecedit).

III. Ein solches „Bewegen" oder „Vorherbestimmen". praemotio, praedeterminare heifst nichts andres als (S. th. I qu. 2 ad III): „Bewirken, dafs etwas, was vorher nur im Zustande

des Vermögens oder des Könnens war, nun thätig ist"; oder (I. II q. 16 a. 1): „Bewegen die Vermögen der Seele zu ihren Thätigkeiten hin will besagen: sie zur Thätigkeit hinwenden, applicare ad suos actus" (III de pot. 7; S. th. I q. 105).

IV. Es gibt eine praemotio oder praedeterminatio physica und eine praemotio moralis. Letztere, sagt Thomas (III de malo 3) „besteht darin, dafs die Ursache von aufsen her vorbereitend wirkt z. B. durch Rat oder durch Gebot". Die erstere bezieht sich auf jene „Ursache, welche in Thätigkeit setzt"; und dies ist im wahren und eigentlichen Sinne eine Ursache, denn „Ursache wird jene Einwirkung genannt, welcher die Wirkung folgt. Nun folgt aber auf das Einwirken des Bethätigenden unmittelbar die Wirkung; nicht aber auf das Einwirken dessen, der nur vorbereitet, rät oder befiehlt. Überreden nämlich zwingt, wie Augustin (83 Qq. 4) sagt, keineswegs den, der nicht will".

V. Zwei Arten von untergeordneten Ursachen, von causae secundae, gibt es: 1. solche, welche mit Naturnotwendigkeit thätig sind; und 2) frei wirkende. Danach besteht eine doppelte praemotio physica. Thomas kennzeichnet sie mit den Worten (S. th. I q. 83 a. 1 ad III): „Gott ist die erstbewegende Ursache sowohl rücksichtlich der natürlichen, also mit Naturnotwendigkeit wirkenden, als auch rücksichtlich der freien Ursachen. Und wie Gott dadurch, dafs Er die ersteren, die rein natürlichen Ursachen in Thätigkeit setzt, denselben es nicht nimmt, dafs ihr Thätigsein ein natürliches, der inneren Natur des betreffenden Dinges entsprechendes ist, so nimmt Er dadurch, dafs Er die frei wirksamen Ursachen in Thätigkeit setzt, es denselben nicht, dafs ihr Thätigsein ein freies ist; vielmehr bewirkt Er durch sein Einwirken gerade dies, da Er in jedem Sein nach dessen Eigentümlichkeiten wirkt".

VI. Das ist, wie bereits gesagt, der Unterschied zwischen der praemotio physica und der praemotio moralis, dafs auf jene der Akt unmittelbar folgt; nicht aber auf die praemotio moralis. Deshalb verträgt sich dieses Beide nicht mit einander im nämlichen Akte: die gratia per se et ab intrinseco efficax — diese aus sich allein wirksame Gnade im Willen ist nämlich nichts andres wie

die praemotio physica selber im Bereiche des Übernatürlichen — und der Mangel der thatsächlichen Zustimmung. Wohl aber verträgt sich dieses Beide: die gratia efficax und das Vermögen, nicht zuzustimmen. Denn weit entfernt dafs die Bewegung, welche vom Erstbewegenden, vom Urheber der Natur, ausgeht, die betreffenden Vermögen zerstört, vollendet sie dieselben, bewirkt also im vorliegenden Falle, dafs gerade die der Natur des freien Willens zukommende unbeschränkte Indifferenz sich im Akte thatsächlich äufsert.

VII. Die von Gott ausgehende Bewegung wird in keiner Weise modifiziert oder näher bestimmt für das einzelne Sein durch die untergeordneten Ursachen. „Regieren" so schreibt Thomas I q. 103 a. 5 „heifst ebensoviel als in Bewegung sein auf seiten der Regierten kraft dessen, dafs der Regierende in Bewegung oder in Thätigkeit gesetzt hat. Denn jegliche Thätigkeit ist im Thätigseienden kraft dessen, der es in Thätigkeit setzt. Jede Thätigkeit aber richtet sich nach der Beschaffenheit des Seins, dem sie zugehört. Also sind verschiedene Thätigseiende verschiedenartig in Bewegung gemäfs ihrer eigenen Verschiedenheit, trotzdem die regelnde Weisheit Gottes nur eine ist. Denn jene Wesen, die für sich wirken und Herr sind ihres Wirkens, werden von Gott so in Thätigkeit gesetzt, dafs Er nicht nur in ihrem Innern thätig ist, sondern auch in der Weise, dafs Er ihnen, um sie zum Guten hinzuleiten und vom Bösen abzuziehen, Gebote und Verbote gibt, Lohn und Strafe vorstellt".

Nicht also hängt die Wirksamkeit der praemotio physica von dem freien Bestimmen des freien Willens in der Kreatur irgendwie, weder negativ noch positiv, ab; sondern vielmehr richtet sich die Thätigkeit des Menschen nach dem freien Willen in ihm, insoweit dieser selbe freie Wille von Gott wirksam in Thätigkeit gesetzt worden; und alle positive Modifikation und Disposition ist von Gott gewirkt, sei es allein von innen, vom Willen heraus, in der Weise der causa efficiens, sei es zugleich mit moralischer Einwirkung in Form von Gebot und Verbot. Ähnlich bewegt auch der freie Wille die Füfse nicht so, dafs diese sich die Richtung bestimmen und demgemäfs die einfliefsende

Kraft „modifizieren"; wohl aber so, dafs die Füfse ihrer Natur nach gehen und nicht so, dafs sie etwa sehen oder hören.

VIII. „Die natürliche Kraft" sagt Thomas (III de pot. art. 7 ad VII), „welche den Dingen in deren Beginne eingeprägt worden, ist wie eine Form, die da festes, bleibendes Sein hat in der Natnr. Was aber von Gott in den Dingen mit ihren natürlichen Vermögen verursacht wird, so dafs kraft dessen das betreffende Ding thatsächlich wirksam ist, (quod a Deo fit in re natnrali, qno actualiter agat), das ist wie eine vorübergehend eingeprägte, die Thätigkeit regelnde Form, die im Dinge selbst kein vollständiges Sein hat; sondern da sich vorfindet, wie die Farben in der Luft sind, wie künstlerische Kraft des Künstlers im bewegten Werkzeuge ist. Gleichwie also das Beil durch die Kunst geschärft werden konnte, so dafs diese Form der Schärfe in ihm bleibend, und es vermöge derselben „hinreichend" ist — sufficiens — um zu schneideu; wie aber nicht es ihm gegeben werden konnte, dafs die Form, gemäfs der es kunstreich in Bewegung gesetzt wird, in ihm bleibend sei; — so verhält es sich mit jedem Dinge rücksichtlich seiner natürlichen Kräfte. Es konnte wohl eine solche Kraft des Vermögens als eine bleibende Form ihm gegeben werden; nicht aber jene Kraft, vermittelst deren es wirklich thätig ist nnd mit seiner Thätigkeit dem Sein dient als Werkzeng der ersten Ursache. Wie nämlich das Beil, um die Kunstform, nach der es in Bewegung gesetzt wird, in sich als bleibende zu haben, Vernunft besitzen müfste, so müfste jedes Ding, sollte die Kraft, seine natürlichen Fähigkeiten, die dem thatsächlichen Sein dienen, von sich ans allein in Bewegung zu setzen, innerhalb seiner selbst als bleibende sich finden, das allgemeine Prinzip für das Sein bilden. Denn wer von sich aus selbständig einmal Sein hervorbringen kann, der kann es immer nnd in jedem Falle; wie das Auge, welches einmal eine Farbe sieht, sich indifferent auf alle Farben erstreckt. Es konnte also keiner natürlichen Kraft es verliehen werden, dafs sie sich selbst in Thätigkeit setze, ebensowenig wie dafs sie sich selbst im Sein erhielte. Wie also dem Werkzeuge der Kunst es nicht gegeben werden kann, dafs es thätig sei ohne die von kundiger Hand

kommende Bewegung; so kann es keiner natürlichen Kraft gegeben werden, dafs sie thätig sei, ohne vorher durch die göttliche Thätigkeit in Bewegung gesetzt worden zu sein".

Selbst Suarez (de concil. Dei cum voluntate, lib. I. c. 11 n. 16) erkennt an, dafs Thomas an dieser Stelle die thomistische praemotio physica lehre; wenn er auch, freilich fälschlicher Weise, meint, Thomas hätte in der summa (I q. 105; I, II q. 108 art. 1) stillschweigend die eben ausgedrückte Ansicht zurückgenommen; fälschlicher Weise, denn Thomas hat in allen ähnlichen Stellen ganz dieselben Ausdrücke, wie dies auch Suarez selbst später (3 de auxiliis c. 38 n. 20) eingesteht.

Dieses Ergebnis der praemotio physica, das da im Geschöpfe nur ein esse incompletum hat, d. h. ein nur bestimmbares Sein, zu bestimmen oder vollständig zu machen durch die bestimmende Kraft der ersten Ursache; — dieses Ergebnis ist somit verschieden 1. von Gott, denn es wird verursacht; es ist verschieden 2. von dem Thätigsein der untergeordneten Ursache, denn es ist eben die dieses Thätigsein bewirkende Ursache.

Der Molinismus läfst sich in folgenden Sätzen zusammenfassen:

I. „Gott setzt nicht die untergeordnete Ursache in Bewegung und wendet sie nicht hin zum Thätigsein in der Weise, dafs dies eine eigene Thätigkeit sei und der Thätigkeit der untergeordneten Ursache vorausgehe, wie die Ursache der Wirkung". (Concursus Dei non consistit in eo, quod Deus moveat et applicet causam secundam ad agendum, idque per actionem quandam distinctam et praeviam) Becanus, de Deo c. 18 n. 17. (Thomas sagte oben und er sagt überall, wo davon die Rede ist, das gerade Gegenteil und zwar in den Ausdrücken selber; Deus movet, applicat, motio Dei est praevia.)

II. „Die Thomisten nehmen einen wirkenden Einflufs Gottes in die untergeordnete Ursache an; wir aber wollen keinen solchen Einflufs in die erwähnte Ursache, sondern mit derselben in die Wirkung" (nr. 20 l. c.)

III. „Nicht so ist der concursus Gottes mit den freien Ursachen, dafs er in dieselben hinein stattfände, als ob sie zuerst

von ihm in Thätigkeit gesetzt werden müfsten, ehe sie selber thätig sind und ihre Wirkung hervorbringen. Vielmehr richtet sich der Einflufs Gottes unmittelbar und zugleich mit der geschöpflichen Ursache auf das, was diese wirkt". (Molina q. 14 art. 13 disp. 26.)

IV. „Nicht Gott ist die ganze Ursache der Wirkung und nicht die geschöpfliche untergeordnete Ursache ist es, sondern beide sind Teilursachen; nicht zwar als ob ein Teil der Wirkung von Gott sei und ein andrer Teil von der Kreatur, vielmehr ist die ganze Wirkung von Gott und von der geschöpflichen Ursache, insoweit die eine der beiden Ursachen den wirkenden Einflufs der andern in die Wirkung notwendig hat; — wie etwa, wenn zwei ein Schiff ziehen, die ganze Bewegung des Schiffes von jedem der beiden ausgeht; denn der eine bewirkt zugleich mit dem andern alle einzelnen Teile der Bewegung". (Molina l. c.)

V. Der Einflufs Gottes ist ein allgemeiner, indifferenter und wird erst modifiziert und näher bestimmt durch die untergeordneten, geschöpflichen Ursachen. „Dem freien geschöpflichen Willen ist es überlassen", so Molina l. c., „vielmehr diese als jene Handlung hervorzubringen oder überhaupt nicht zu wollen. Der concursus Gottes, wie derselbe allen Kreaturen angeboten wird, ist gleich dem Einflusse der Sonne, der sich wohl auf die Gesamtheit der sichtbaren Welt erstreckt; jedoch hier vom Einflusse des Menschen modifiziert oder näher bestimmt wird, so dafs ein Mensch entsteht; dort vom Einflusse des Pferdes, dafs ein Pferd entstehe".

VI. Der Einflufs Gottes ist nicht die wirksam thätige Ursache der Thätigkeit des freien Willens. Vielmehr „kann dieser Einflufs ganz gut vorhanden sein; trotzdem aber bleibt der freie Wille indifferent dafür, dafs er wolle oder nicht wolle; und dafs er dies wolle oder jenes. Darin also, dafs der freie Wille will oder nicht will, dies oder jenes will, ist keinerlei Abhängigkeit vom Einflusse Gottes; dazu wirkt auch der letztere nicht mit, sondern zugleich mit dem freien Willen und auf derselben Stufe wirkt Gott mit zur Wirkung". (Quippe cum, quod producatur

volitio potius quam nolitio et hujus potius objecti quam alterius a concursu liberi arbitrii dependet, et non a concursu Dei generali cooperante una cum libero arbitrio; l. c. art. 13 disp. 29).

Es gibt jedoch auch Gegner der Thomisten, welche einen Einflufs von seiten Gottes in den Willen selber annehmen und meinen, dafs durch einen solchen Einflufs der Wille von Gott in Thätigkeit gesetzt und bestimmt werde, soweit dieser auf das Gute im allgemeinen oder auf den letzten Zweck gerichtet ist. Nach diesen Autoren wäre ein so gestalteter Einflufs Gottes an und für sich indifferent und unwirksam, um dieses oder jenes besondre Gut zu wollen oder nicht zu wollen; vielmehr würde derselbe vom geschöpflichen Willen aus bestimmt oder „modifiziert" zum besondren Wollen, und zu letzterem bestimme der Wille sich ganz und gar aus sich selbst.

Demgemäfs müfste man in jeder freien Thätigkeit zwei Elemente unterscheiden. Das eine, welches in sich notwendig ist und wozu der Wille von Gott bestimmt wird, ist auf das Gute im allgemeinen, das bonum commune, gerichtet; es ist die Hinneigung zum Guten überhaupt; — das andre, das da frei ist, kommt durchaus von der Bestimmung des freien Willens her. „Stelle dir", schreibt P. Cornoldi, „ein Schiff vor, welches der Wind nach Osten treibt, ohne dafs in dieser Thätigkeit des Windes die Bestimmung läge, in welchen besondern Hafen das Schiff einlaufen soll. Diese Bestimmung hängt von dem ab, der das Steuer führt; er lenkt das Schiff nach rechts oder nach links, wie es die bestimmte, besondre Richtung verlangt. Die Bewegung des Schiffes käme dann vom Winde; die besondre Richtung der Bewegung vom Steuermanne. Der Wind stellt da den Einflufs Gottes in den freien Akt vor; das Steuerruder oder der Steuermann den freien Willen des Menschen".

Diese Annahme ist die seichteste von allen. Sie vereinigt in sich alle Schwierigkeiten der Ansicht Molinas, ohne noch dabei so viel zu erklären wie Molina erklärt, und alle Vorwürfe, die man dem Thomismus macht. Ihr Ergebnis ist nach eigenem Geständnisse der offenbarste Widerspruch; wenn man auch diesem inneren Widerspruche den Namen „Mysterium" geben möchte.

Wir wollen jetzt, um dies festzustellen und zugleich zu zeigen, wie die praedeterminatio physica sowohl der Natur der Dinge, die uns umgeben, als auch zumal der Natur des freien Willens durchaus und mit Auschlufs jeder andern Hypothese entspricht, zuvörderst einen Irrtum als solchen kennzeichnen, der gerade in der neuesten Zeit ganz offen auftritt, der aber, wenn auch weniger offen und ausdrücklich, von allen Vertretern des Molinismus vorausgesetzt wird. Der erwähnte Irrtum betrifft den Gebrauch eines terminus technicus.

II.

Die Begründung der praemotio physica.

Diese Begründung gliedert sich in zwei Teile: a) in die Darlegung der richtigen Bedeutung der termini technici „praemotio" oder „praedeterminatio" und „physica"; — b) in die Auseinandersetzung der Beziehung, welche dio praemotio physica zu Gott, zu den Dingen und deren Natur, und endlich zum freien Willen hat.

a) Was bedeutet „praemotio" oder „praedeterminatio"; — und was besagt der Ausdruck „physica"?

Die Antwort wird gegeben sein, wenn wir den bereits angedeuteten Irrtum zurückweisen. Wie allerdings hochangesehene Autoren, zumal in der Neuzeit, einen solchen Irrtum offen aussprechen und dabei noch voraussetzen lassen können, sie hätten Thomas eingehend studiert, ist völlig unbegreiflich. Denn jede Seite von Thomas, kann man sagen, dürfte es ihnen zum Bewufstsein führen, wie schwer ihr Irrtum ist. Diese Autoren nämlich halten den Ausdruck „determinare ad actum" für durchaus gleichbedeutend mit diesem andern „determinare ad unum".

Ohne weiteres steht in Bd. IX Quartalh. 1 S. 171 der Innsbrucker Ztschrft für kath. Theologie: „Bannez sagt: Deus cognoscit futura contingentia in suis causis, sed determinatis et completis . . . . quatenus ipsae causae particulares subjiciuntur determinationi et dispositioni divinae scientiae et voluntatis, quae est prima causa".

Und bald darauf: „Also Bannez sagt, Gott erkenne die libera fntura in causis secundis ut sunt determinatae ad unum a causa prima". Man schiebt wie selbstverständlich das „ad unum" in den Text des Bannez ein; und hält also offenbar das „determinare ad actnm" für gleichbedeutend mit „determinare ad unum" in der Sprache der Scholastik.

Die civiltà cattolica von Florenz schreibt ebenso (vol. XI, serie XII 1885 p. 413), wie wenn sich das von selbst verstände, nachdem sie einen Text von Gonet zitiert hatte (tom. I clypeus Thom. Disp. 6 de sci. med.): „Daraus folgt, dafs, wer in den Kampf gegen unsre (die molinistische) Schule wirklich eintreten will, unbedingt zuerst die praedeterminatio ad unum (predeterminazione ad unum) verteidigen und die Definition der scientia media, wie Gonet sie giebt, annehmen mufs; denn wenn er die predeterminazione ad unum bekämpft, so läfst er damit zugleich die zuverlässige Kenntnis der bedingungsweise zukünftigen freien Handlungen zu als unabhängig von den göttlichen Willensdekreten".

Eine solche Art und Weise zu disputieren bedeutet ebenso viel wie den terminus technicus, von dem alles abhängt, unter der Hand genau in sein Gegenteil verkehren und dann eine Menge Folgerungen daran knüpfen, die insgesamt das bekämpfte System zur Unmöglichkeit machen. „Determinare ad unum" heifst bei Thomas wie bei allen Scholastikern feststehend: So bestimmen, dafs die Thätigkeit vom Wirkenden aus mit Notwendigkeit folgt. „Determinare" oder „praemovere physice" den Willen heifst: den Willen so bestimmen, dafs vom Willen aus die Thätigkeit frei ausgeht (vgl. I q. 14 a. 13). Es mufs das klargestellt werden.

Von welcher Ursache aus kann der geschöpfliche Wille seiner Natur nach in der Weise bestimmt werden, dafs er unter der thatsächlichen Bestimmung sein Vermögen behält, auch das Gegenteil oder gar nicht thatsächlich zu wollen; — also von welcher Ursache aus kann er so bestimmt werden, dafs er von sich aus, als einem Vermögen, nicht ad unum bestimmt ist? Das ist präcis die Frage, um die es sich hier handelt. Genügt dazu er, der Wille selber, als Ursache — natürlich als beschränkte,

da er geschaffen ist — um im Akte das unbeschränkte Vermögen aufrecht zu halten? Oder mufs diese bestimmende Ursache in Gott, der unbeschränkten Thatsächlichkeit, gesucht werden?

Doch machen wir uns den Ansdruck „ad unum“, was er eigentlich bedeutet, noch gegenwärtiger; wie er so recht das gerade Gegenteil ist von dem, was die Thomisten nnter der praemotio physica gemäfs ihren eigenen Erklärungen verstehen. Wir werden dann die ganze Tragweite des angedeuteten Irrtums erkennen und zngleich den Weg zur Überzeugung gewinnen, wie allein die praemotio physica der Thomisten dem Charakter des „Freien“ im Willen gerecht wird.

„Bestimmt sein nach einer Seite hin mit Ansschlufs jeder andern“, also esse determinatum ad unum, bezieht sich zuvörderst lediglich auf die Schranken, an welche das innere Vermögen eines Dinges gebunden ist. Das thatsächliche wirkliche Sein kann diesen Schranken sogar entgegenstehen.

Das Fener hat von Natur nur nnd einzig das Vermögen, Wärme zu verbreiten mit Ausschlufs der Kälte und alles andren. Der Stein kann, seiner Natur überlassen, nur fallen, nie in die Höhe steigen. Der Mensch kann kraft seiner Natur nnr dieses eine, nämlich Menschliches, nicht Engelhaftes thun; gleichwie die Pflanze nnr Pflanzliches und das Tier nur Tierisches. Vom inneren Vermögen aus ist hier die Schranke vorhanden. Und da alles Vermögen innerhalb eines Dinges in dessen Natur wnrzelt, da das Tier nur eben Tier, der Mensch nur Mensch, der Stein nnr Stein ist mit Ausschlufs alles andren, so ist es mit Notwendigkeit gegeben, dafs das betreffende Ding von sich ans an solche bestimmte Änfserung in der Thätigkeit von vornherein gebunden ist; es ist determinatum ad nnum und hat im Bereiche des Geschöpflichen seinen natürlichen Gegensatz.

Das gerade Gegenteil ist beim freien Akte der Fall. Dieser ist znvörderst mit der menschlichen Natur in seinem thatsächlichen Bestande nicht gegeben wie etwa das thatsächliche Sein der Existenz des Menschen von dessen innerer Natur allein, von keinem andern Vermögen nämlich, getragen wird. Der freie Akt geht vielmehr von einem Vermögen aus und hat als ihn tragendes

Subjekt ein Vermögen, welches von sich aus auf keine bestimmte Richtung in seiner Thätigkeit angewiesen ist in der Weise, dafs es nur dieses einzelne wollen könnte und jenes andre einzelne nicht; wie das Feuer nur danach strebt zu brennen, nicht z. B. danach, den Brand zu löschen. Das Willensvermögen ist als Vermögen unbeschränkt. Es mufs zwar, soweit es dem bestimmten Menschen von Natur aus zugehört, das Gute wollen für diesen Menschen, mag dieses Gute ein wirkliches oder ein blofs scheinbares sein. Aber von allen Seiten her kann es für den Menschen im einzelnen das Gute wollen, wie die Vernunft in allem es finden kann. Jetzt kann es den Hunger als solches Gute im einzelnen Falle wollen, jetzt die Sättigung; nun die Arbeit, nun die Ruhe; bald die Kälte, bald die Wärme.

Ebenso mufs das Willensvermögen wohl das Wahre, wenigstens dem äufseren Scheine nach, wollen als das Gute für das Vernunftvermögen; denn von Natur ist es mit der Vernunft verbunden. Aber wieder herrscht hier Unbeschränktheit für das einzelne. Der Tod ist gleichermafsen Wahrheit wie das Leben, der Schmerz ebenso wie die Freude, selbst die Sünde ist an und für sich wahr, insoweit sie einmal besteht. Das Gleiche gilt von den andern Vermögen. Der Wille will mit Notwendigkeit die Farbe und nicht den Ton als das Gute für das Auge; den Ton und nicht das Süfse als Gut für das Ohr. (Vgl. I, II q. 10 a. 1.) Aber gerade diese Notwendigkeit der Natur, welche sonst das innere Vermögen einschränkt, wo sie für sich allein vorhanden ist, bildet, verbunden mit dem freien Willensvermögen im Menschen, die Grundlage dafür, dafs ein bestimmter freier Akt thatsächlich existiert, der in sich ein unbeschränktes Vermögen einschliefst. Sie öffnet das Thor zum wirklichen freien Thätigsein, in welchem Bestimmtheit dem thatsächlichen Sein nach notwendig und natürlich verbunden ist mit der unbeschränkten Indifferenz dem Vermögen gemäfs. Nach einem einzelnen bestimmten Gute strebt der Wille im freien Akte, aber nicht so, dafs er nach einer bestimmten Seite hin von vornherein im Vermögen gerichtet wäre, dafs er „determiniert sei ad unum"; er will z. B. die einzelne Farbe für das Auge so, dafs

auch alle andern Farben von ihm gewollt werden können; er will das eine Wahre so, dafs damit durchaus nicht ausgeschlossen ist, er könne auch alles andre Wahre von sich aus wollen.

Das determinare ad unum also bezieht sich niemals auf das thatsächliche Sein oder auf das einzelne Gut, welches im Augenblicke erstrebt wird; in diesem Sinne wäre ja auch Gott determinatus „ad unum", denn er ist dem Wesen nach Thatsächlichkeit, Er ist einzeln. Nein; es ist dies der terminus technicus für ein beschränktes Vermögen innerhalb der Natur eines Dinges, wonach dieses von vornherein eine Richtung auf einzelnes hin hat, welche andre Richtungen ganz und gar ausschliefst, zumal die gegensätzliche. Und damit bezeichnet dieser terminus technicus das gerade Gegenteil von einem in sich freien, nach allen Seiten unbeschränkten Vermögen.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir die Äufserung der von vornherein, von der Natur selber nämlich gegebenen Beschränktheit eines Vermögens, einer potentia ad unum, nach zwei Seiten hin erwägen. Ein solches Vermögen nämlich äufsert sich zuvörderst kraft dessen, dafs es von einem andern beschränkten Vermögen her bethätigt wird. Das Feuer hat das Vermögen zu verbrennen; nicht auf alle Thätigkeit ohne Unterschied ist sein Vermögen gerichtet; und dieses Vermögen hat das Feuer von der Natur oder vom auctor naturae. Aber damit ist nicht gesagt, dafs es dieses Vermögen immer äufsern müsse. Das ist nicht mit seiner allgemeinen Natur gegeben. Insofern also in dieser Thätigkeit des Verbrennens keinerlei Allgemeinheit und Unbeschränktheit nach irgend welcher Seite hin gegeben ist, genügt als bethätigender Grund dafür eine beschränkte Kraft und ist keine allumfassende nötig; während dem Feuer das Vermögen zu verbrennen unmittelbar von Natur zukommt, also von Gott ihm gegeben ist. Das Feuer kann thatsächlich entzündet werden vermöge verschiedener beschränkter Ursachen, und folgerichtig kann es auch von beschränkten Ursachen wieder in seiner Thätigkeit gehindert werden.

Die zweite Äufserung des „ad unum determinatum" bezieht sich direkt auf das Gute. Ist das Feuer immer gut? Ist

es immer vom Übel? Es ist an sich weder das eine noch das andere. Jegliches Wesen, dessen Natur ein ausschliefslich nach einem beschränkten Seinskreise gerichtetes Können oder Vermögen, dessen Natur also an und für sich von vornherein „ad unum" ist, ist gut oder es ist vom Übel je nach dem es gebraucht wird. Es schliefst den letzten allumfassenden Endzweck nicht in sich ein. Es kann ihn vielmehr seiner Natur nach gar nicht in sich einschliefsen; denn sein Vermögen ist ein durchaus beschränktes und nicht ein von sich aus indifferent auf alles Gute oder alles Sein gerichtetes.

Nehmen wir, um dem eigentlichen entscheidenden Punkte, der den Grundunterschied bildet zwischen der Natur des freien Aktes und der Natur aller andern Thätigkeit, näher zu treten, ein Beispiel vom menschlichen Handeln selber. Du giebst ein Almosen. Das klagende Wort des Bettlers dient dazu, deine Aufmerksamkeit zu erregen. Du richtest die Augen auf ihn. Die Augen dienen dann wieder, um die Münzstücke in deinem Portemonnaie zu unterscheiden. Dies dient seinerseits der Handbewegung, mit der das betreffende Stück ergriffen wird. Das Geldstück dient der Abhilfe des Elends oder dem Geize oder der Trunksucht etc. des Bettlers. Liegt in allem diesem das freie Moment im Akte? Nein. Was frei ist, dient nicht. Was frei ist, das ist selbst Zweck. Was frei ist, wird nicht gebraucht, sondern es braucht Andres. Was frei ist, schliefst in sich selbst das endgiltig bestimmende Moment ein und wird nicht mehr von aufsen her bestimmt zum Guten oder zum Übel. Warum? Weil eben das freie Vermögen unbeschränkt ist, weil es schlechthin auf alles Gute geht, also von einem „Andern" gar nicht gebraucht oder benützt werden kann. Jene Thätigkeit des Ohrs, der Augen, der Hände, jenes Darreichen des Geldstückes ist insoweit frei, als es, wie Thomas in den ersten 20 Quaest. der I II oft, z. B. qu. 18 art. 6 sagt, „unter der Richtschnur der Vernunft auf den Willen bezogen wird und somit auf das Gute im allgemeinen"; also, soweit gerade nichts Bestimmtes, nichts Beschränktes als Zweck gilt, insoweit einfach darin der Charakter des Guten gefunden wird.

Woher aber allein kann dann der den Willen in Thätigkeit setzende Grund kommen, da der Wille von Natur doch nur Vermögen, Können ist, nicht aber rein thatsächliches Wollen? Einzig und allein von demjenigen, von dem es heifst: „Einer allein ist gut.“ Von seiner einwirkenden Kraft allein kann der Charakter des einfach Guten im Akte kommen, wie die Wärme vom Feuer, das Leuchten vom Licht herrührt. Von Ihm allein, der wesentlich reine Thatsächlichkeit, reine Schrankenlosigkeit, der seinem Wesen nach die Freiheit ist, rührt der Charakter des „Freien“ in einer Thätigkeit; und soweit etwas frei ist, soweit steht es unter der Einwirkung der reinsten Freiheit. Nur was Licht ist, kann leuchten. Eine Kraft, die von 100 Pfund gehoben wird, kann kein Gewicht haben von 1000 Pfund. Eine irgendwie beschränkte Kraft kann nicht ein Vermögen in Bewegung setzen, was seiner Natur nach schrankenlos ist.

Es ist dies ein grober Irrtum, den Molinismus als der Freiheit günstig hinzustellen. Gerade der Molinismus macht aus dem Willensvermögen ein von vornherein „ad unum“ Determiniertes. Er ist, sowohl von seiner positiven als auch von seiner negativen Seite aufgefafst, der Tod aller Freiheit.

„Nehmen wir als Beispiel,“ so noch neulich der bereits citierte Art. der civ. catt., „einen Vater, der zwei Söhne hat, die nicht zur Schule gehen wollen. Er kann nun beide beim Arme nehmen und sie so zur Schule führen. Oder er kann dem einen, von dem er weifs, dafs er die Vögel liebt und nicht den Honig, einen Vogel versprechen; und dem andern, von dem er weifs, dafs er den Honig liebt und nicht die Vögel, kann er Honig verheifsen; und so werden beide freudig zur Schule gehen. Gott also, der da mit zweifelloser Gewifsheit weifs, unter welchen Umständen und kraft welcher Lockspeise jeder Mensch der Gnade zustimmt, gibt jene Gnade, welche den besonderen Neigungen entspricht.“ Aber was ist denn die Gaumenlust oder jede andre solcher Leidenschaften, welcher sich nach dieser Auffassung die bestimmende Gnade anpassen soll, anders als eine von vornherein gegebene Hinneigung zu einem beschränkten Seinskreise mit Ausschlufs andrer und zumal des gegenteiligen, eine

vollständige determinatio „ad unum“ im Vermögen des Wollenden selber! Was ist diese Leidenschaft anders als „der Arm des Vaters“, der den an sich durchaus von Natur indifferenten Willen zur Thätigkeit mit Gewalt führt und dabei noch von der Gnade unterstützt werden soll! Solchen Leidenschaften soll der Mensch kraft seiner Freiheit eben gerade widerstehen.

Kann denn auch nur überhaupt von der Natur des Willens als eines Vermögens die erstbewegende Kraft zum bestimmten einzelnen Akte ausgehen? Nein; denn die Natur dieses Vermögens ist es eben, für alles Gut im einzelnen indifferent zu sein. In demselben Augenblicke, wo der Wille einzig kraft seiner Natur auf ein einzelnes Gut von vornherein gerichtet ist, mufs er dies sein und ist er nicht mehr frei; er ist „ad unum“.

Oder kann von der menschlichen Natur etwa die Bethätigung des freien Willens, d. h. die thatsächliche Richtung desselben auf ein einzelnes beschränktes Gut mit dem Vermögen zugleich, alle andern Güter zu begehren, ausgehen? Nein; denn abgesehen davon, dafs auch in diesem Falle Notwendigkeit einträte, insofern, wo die Natur als solche einfliefst, Notwendigkeit, das „ad unum“ eben, die Folge ist, kann unmöglich von einer beschränkten Kraft als der Ursache ein unbeschränktes Vermögen angemessen in Bewegung gesetzt werden. Die menschliche Natur aber ist offenbar als wirkende Ursache eine beschränkte Kraft; und hat vielmehr von der Vernunft und dem freien Willen die Vollendung zu erwarten, als dafs sie diese beiden Vermögen durch deren Bethätigung vollenden könnte.

Kann im allgemeinen von einer geschöpflichen Kraft die Bethätigung des freien Willens ausgehen? Offenbar nicht. Denn entweder wirkt diese Kraft mit Freiheit oder nicht. Im ersten Falle kehrt die Frage für diese einwirkende Kraft wieder; im zweiten kann aus einer Ursache, die mit Notwendigkeit wirkt, nicht das freie Moment im Akte kommen.

Der Molinismus möchte allen diesen Schwierigkeiten aus dem Wege gehen dadurch, dafs er sich ganz auf die Negation zurückzieht. Er verwickelt sich aber da noch mehr in Schwierigkeiten und macht damit um so mehr den freien Willen zu einem

von vornherein determinierten „ad unum". Die Bestimmung zum Guten im allgemeinen, dem bonum commune oder dem letzten Endzwecke, soll von Gott kommen; der Wille aber soll sich dann durchaus selber zum einzelnen besondren Gute bestimmen. Die Wirkung Gottes soll demgemäfs der Wind sein, der das Schiff des freien Willens treibt. Dafs aber dieses Schiff in Brindisi ankommt und nicht in Ancona, zum wahren Tugendakte der Barmherzigkeit im Almosengeben gelangt oder zum Laster der Eitelkeit; das sei durchaus dem freien Willen geschuldet.

Also die Anwendung der von Gott verliehenen Kraft, die Leitung und der Gebrauch derselben im bestimmten einzelnen Falle zur Tugendübung oder zum Laster, kommt eigens vom freien Willen des Geschöpfes; wie der Same der Pflanze an einer gewissen Stelle des Bodens die leitende Ursache bildet, dafs an der gewollten Stelle die Kraft der Sonne im besondren eine Pflanze zeitigt, während diese nämliche Kraft an einer andern Stelle aus ähnlichem Grunde ein Tier hervorbringt.

Wir fragen: Ist der Wille mit natürlicher Notwendigkeit auf das Gute im allgemeinen, das bonum commune, gerichtet? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Also kommt nach dieser Ansicht das notwendige Moment im Willensakte, sagen wir vielmehr die Erhaltung der Natur des Willens von Gott, was ja niemand leugnet. Woher kommt aber dann das freie Moment, nämlich dafs der Wille nun lieber auf dieses einzelne Gut als auf jenes sich richtet? Etwa von dieser Beziehung auf das Allgemeine? Unmöglich. Denn gemäfs dieser Beziehung hat der Wille gerade soviele Neigung zu diesem wie zu jenem einzelnen Gute; eine solche Beziehung ist eben nichts andres als das Willensvermögen selber mit seiner natürlichen positiven Indifferenz für alles einzelne Gut. Hier beginnt die Negation jeglichen Grundes für den freien Akt. Der freie Akt soll ein Geschöpf Gottes sein; und grade dafs er „frei" ist, dies käme nicht von Gott. Der freie Akt soll vom unbeschränkten Willensvermögen herrühren; und dieses „unbeschränkte", also von Natur in sich notwendig bestimmte Vermögen soll ohne weiteres in sich für den einzelnen Fall die Selbstbestimmung

finden. Gottes, des Allmächtigen, Kraft soll der treibende Wind sein; und das Steuerruder für diese allgewaltige Kraft hält der geschöpfliche Wille!

Wir fürchten, dafs gerade bei der letztgenannten Ansicht weitgehende Aequivoka eine grofse oder die entscheidende Rolle spielen. Cornoldi fügt dem Bilde des Schiffes und des Windes (l'academia Romana di S. Tomaso, periodico 1884) die Worte hinzu: „Freilich ist das Bild unvollkommen, denn das Positive im Akte des Steuermannes kommt nicht vom Winde; während die Auswahl des einzelnen Gutes selber vor einem andern, soweit darin etwas Positives sich findet, von dem Antriebe herrührt, den der Wille kraft seiner Natur zum Gnten im allgemeinen hin besitzt."

Soll das heifsen: Die Natur des Willens selber schliefst in sich ein, dafs von jener Kraft her, welche ihr die natürliche Hinneigung zum bonum commune, also die Indifferenz für alle einzelnen Güter, eingeprägt, ihr auch die positive Bestimmung werde zu einem einzelnen Gute, so dafs dieses einzelne Gute erstrebt werde auf Grund des bonum commune? Dann sind wir einig! Diese Kraft, welche die positive Bestimmung für den einzelnen Akt gibt, ist dann eben die praedeterminatio physica, kraft deren die erste Ursache als unumschränkte es dem Willen im einzelnen Falle ermöglicht, nach einem gewissen besonderen Gute thatsächlich zu streben, und doch die Indifferenz ganz unumschränkt für alle einzelnen Güter dem Vermögen nach zu behalten.

Sollen aber die Worte Cornoldis nur der Mantel sein, der die Blöfse der Grundlosigkeit seiner Meinung verdeckt, als ob der Wille rein aus sich heraus ganz unabhängig für das einzelne besondere Gute sich bestimmte, so ist es verdienstlich, diesen Mantel hinwegzuziehen und zu zeigen, wie es nicht genügt, blofs Worte zn gebrauchen, damit man dem Satze gerecht werde, dafs alles was ist, geschaffen ist von Gott, sondern wie auch der Inhalt der Worte und die daraus gezogenen Folgerungen diesem Satze thatsächlich entsprechen müssen. Entweder kann Gott nur Notwendigkeit wirken; — dann ist der freie Akt als solcher nicht von Gott, ist überhaupt ohne Ursache. Oder Gott wirkt das „Freie" im Akt; — dann geht von Ihm die praemotio physica aus.

Freilich sagt Thomas sehr oft, dafs innerhalb des freien Willensaktes die Wirknng Gottes recht eigentlich in der Richtung des Aktes auf das bonnm commnne bestehe; darin nämlich, dafs der Akt im allgemeinen und ohne weiteres als ein „guter“ bezeichnet werde. Wir geben dies gern den Gegnern zu. Aber folgt daraus das, was sie folgern möchten? Keineswegs. Es bestehen nicht 2 gesonderte Elemente im Willensakte, das bonum commune nud das Erstreben eines einzelnen Gutes, als ob mau diese beiden Elemente trennen könnte wie Leib und Seele. Vielmehr ist der einzelne besondre Willensakt ein *guter*, insofern, und nnr insoweit, als er in seinem ganzen *Einzelbestande* positive Beziehung hat zum Guten im allgemeinen, insoweit also das einzelne Gnt erstrebt wird auf Grund des Guten an sich und nicht auf Grund von etwas andrem, Beschränktem. Kann ich etwa sagen, mein Auge sieht das Weifse im allgemeinen an der Wand und meine Hand fühlt die Dicke im allgemeinen? Nein. Mein Auge sieht die weifse Wand als *einzelne*; und soweit diese einzelne Wand weifs ist, soweit sieht sie mein Auge; und ähnlich verhält es sich mit dem Gefühle.

Was im einzelnen freien Akte bedingungslos gnt ist, das ist in erster Linie der einwirkenden Kraft Gottes gedankt. Im Answählen des *besondren* einzelnen Gutes macht sich die Beziehnng zum Gnten an sich geltend als die an erster Stelle leitende Norm; das nnn eben rührt vom Einflusse Gottes her. Nehmen wir das obige Beispiel. Das Almosengeben ist etwas Gutes; — das ist unmittelbar von Gott. Ich will das Gute d. i. meine eigene Vollendung; — das ist unmittelbar von Gott. Ich wähle auf Grund dessen das Almosengeben; — was in diesem meinem besondren Wählen *gut* ist, d. h. wirklich das Gute als Beweggrund hat; das ist unmittelbar und insoweit von der Kraft Gottes. Ich nehme die Münze, ich gebe sie dem Bettler, ich bin znfrieden wegen meines gnten Werkes, — was darin *gut* ist *bis ins einzelste* hinein, ist unmittelbar von Gott und erst anf Grund von dessen Einwirken wirke ich bis ins einzelste hinein. In diesem Sinne ist das bonum per se, das, was bedingnngslos „gut“ genannt wird, das bonnm commune im Akte, die

eigenste Wirkung Gottes. Das bonum commune, der finis ultimus ist kein Phantom, was beiseite steht; und nebenbei etwa läuft der besondre freie Akt. Der freie einzelne Akt selber ist eben etwas Gutes; und er ist dies, soweit er dem Einwirken Gottes gemäfs sich vollzieht. Er fällt ab vom Charakter des Freien und vom Charakter des Guten, sobald er von diesem Einwirken des Guten und des Freien an sich abfällt.

Dafs ich aber das Gute wollen kann und dafs ich im einzelnen Falle auch das, was in der Wirklichkeit ein Übel und nur dem Scheine nach ein Gut für mich ist, wollen kann; — das ist von mir. Dafs ich ein einzelnes Gut thatsächlich erwähle und dadurch zugleich ein andres Gut für diesen freien Akt von meinem thatsächlichen Streben ausschliefse; — das, dieses Negative, ist von mir; ich will damit nicht das einzig volle Gut. Dafs ich mehr Gutes erstreben kann und weniger, eifriger thätig sein kann und minder eifrig, mit einem Worte, was an meinem Akte an Entwicklungsfähigkeit, an Unvollkommenheit, sich findet, und zumal was darin vom Guten sich entfernt; — das ist von mir bis ins einzelnste hinein, das ist von meinem Ursprunge aus dem Nichts, von dem Charakter meines Willens als eines einfachen Vermögens.

Setzt der Schreiner das Thor in ein Gebäude ein gemäfs dem Plane des Baumeisters, so ist an diesem Thore alles, was dem Plane entspricht, bis ins einzelnste, bis in die Auswahl des Holzes hinein an erster Stelle der einwirkenden Kraft des allgemeinen Planes geschuldet; und erst auf Grund dieser Kraft ist der Schreiner thätig gewesen. Was aber vom Plane sich entfernt, das rührt von der mangelnden Kunst des Schreiners her und nicht vom Architekten.

Ähnlich ist die praemotio physica der erste einwirkende Grund, dafs der Mensch im freien Akte etwas thatsächlich Freies und thatsächlich Gutes wirkt; erst durch sie wird das Willensvermögen lebendig. Denn diese praemotio geht aus vom wesentlich Freien und Guten. Was an thatsächlich Gutem in einem solchen Akte sich vorfindet, das alles rührt von der praemotio physica her. Und ebenso rührt es von ihr her, dafs der freie Akt

dem Menschen thatsächlich als freier zugehört. Denn sie hat das freie, unumschränkt indifferente Vermögen bethätigt, so dafs nun der Mensch wirklich thätig ist, der da vermochte oder in dessen Vermögen es war, frei thätig zu sein. Es kann aber die einwirkende Kraft des Schöpfers für den freien Willen ebensowenig etwas „andres“, etwas „Äufserliches“, „Fremdes“ sein, wie das künstlerische Schaffen des Raphaëlschen Pinsels für die Sixtinische Madonna ein „aliud“, ein „extraneum“, „alienum“ ist; oder wie die leuchtende Kraft der Sonne für das erleuchtete Zimmer „fremd“ ist. Eben weil der freie Wille kein Vermögen ist, das „ad unum“ determiniert wäre, kann nur die praemotio physica von seiten Gottes, der seiner Natur nach an nichts andres wie an sich selbst gebunden ist, den Willen dessen Natur und geschöpfliche Vollendung angemessen bethätigen. Gott, der in der Natur eines Dinges als solcher wirkt, ohne dafs diese Natur aufhört, dem betreffenden Dinge als eigenstes Eigen zuzugehören; Er wirkt in der Natur des freien Willens die freie Thätigkeit, die Richtung auf ein einzelnes Gut, und Er steht somit innerhalb des freien Willens als erster Grund und letzter abschliefsender Zweck da, wegen dessen alles andre Gut erstrebt wird, ohne dafs der freie Wille aufhört, die entsprechende Thätigkeit als seine freie, eigene betrachten zu dürfen. Vielmehr gerade wegen dieser Einwirkung gehört der freie Akt als freier dem Willen. Denn nur wer hat und wer will, kann zu eigen geben. Nur wer die ewige Liebe und die ewige Freiheit ist, kann Freiheit geben; und insoweit ist die Thätigkeit frei, als sie dieser Quelle entstammt.

b) Die Notwendigkeit der praemotio physica und ihre Fruchtbarkeit für das freiheitliche Wirken wird sich noch mehr herausstellen bei Betrachtung ihrer Beziehungen zu Gott, zur Aufsenwelt, zum Willen selber.

1. Die Molinisten finden in Thomas eingestandenermafsen ihre Ansichten nicht offen ausgesprochen und meinen deshalb, wie dies Schneemann, die civ. catt. und ähnliche Publikationen ohne weiteres thun, Thomas sei rücksichtlich dieses Punktes der praedeterminatio physica und der damit zusammenhängenden scientia media nicht zur Klarheit gelangt. Wir erwidern darauf,

dafs es sich hier um den Knotenpunkt in der Lehre des hoil. Thomas handelt. Wer hierin dem h. Thomas nicht folgt, für den mufs der Rest seiner Lehre durchaus unverständlich sein. Wenige Bemerkungen werden darthun, wie die praemotio physica hineinreicht und hineinreichen mufs in die Lehre von Gott, von den Geschöpfen und speziell vom Willen.

Wir haben oben gesehen, wie von Molina der allgemoine Einflufs Gottes auf das Geschöpfliche dem der Sonne gleichgestellt ward, so dafs die von Gott ausströmende Allgemeinheit des Einwirkens durchaus in sich gleichartig sei für alle Geschöpfe und die Verschiedenheit derselben von diesen letzteren selber ausgehe, die da gemäfs der verschiedenen Verfassung ihres Seins den Einflufs Gottes „modifizierten".

Nichts kann in solch' einschneidender Weise gegen die Lehre des h Thomas sein. Man lese nur, um dieses Urteil bestätigt zu finden, allo Artikel in seinen Werken, wo er über den Ursprung des Unterschiedes in den Dingen, über die Ursache des Einzelseins der Dinge, über die Art und Weise, wie die Engel das Einzelne erkennen, handelt (z. B. I qu. 47, 45, 57)! Folgendes enthält kurz die leicht verständlichen nnd den bestehenden Thatsachen der Natur entsprechenden Grundprinzipien der genannten Lehre nach dieser Seite hin.

Was ist in jedem Geschöpfe zu unterscheiden? Das allgemeine Moment und das einzelne Wirklichsein. Jenes ist durch die Gattung, resp. die innere Weseuheit des Dinges vertreten; dieses durch die Einzelexistenz. Das Gattungswesen oder das Formalprinzip im Dinge enthält den Grund dafür in sich, dafs das betr. Ding z. B. auf der Seinsstufe des Steines, der Pflanze, des Menschen steht; es ist also das Prinzip dessen im Dinge, was dieses mit vielen andern gemeinschaftlich hat und mit endlos vielen gemeinschaftlich haben kann. Dafs der einzelne Mensch Vernunft hat, freien Willen, Ohren, Augen u. s. w., dafür ist im Menschen selber der ausreichendo Grund seino innere Gattungswesonheit.

Besteht nun im Wesen oder in der Natur des Menschen ein ausreichender Grund auch dafür, dafs er grofs oder klein,

dumm oder gescheit, tugendhaft oder lasterhaft ist? Gewifs nicht. Denn die Natur oder das Wesen ist in jedem Menschen ganz das gleiche. Und auch in der Gesamtheit der auf den einzelnen Menschen einwirkenden äufseren Ursachen innerhalb der sichtbaren Natur besteht kein ausreichender Grund für die erwähnte Verschiedenheit im einzelnen. Im selben Lande, mit der gleichen Nahrung, in der nämlichen Familie bestehen die genannten Unterschiede. Für das einzelne Wirklichsein also besteht im Bereiche des Geschöpflicheu kein ausreichender, alle und jede Einzelheiten, aus denen die entsprechende Wirklichkeit sich zusammensetzt, vollständig rechtfertigender Grund.

Gerade dieses Wirklichsein scheidet nun aber die Geschöpfe einerseits; und ist andrerseits der Träger oder das Subjekt alles allgemeinen Vermögens im Geschöpfe. Somit ist, da im Bereiche des Geschöpflichen kein ausreichender Grund für das einzelne Wirklichsein der Dinge sich findet, von seiten des Geschöpflichen alles Wirklichsein „grundlos“ und somit ist dies auch die thatsächliche Grundlage alles bestehenden Möglichseins. Was aber „grundlos“ ist, das ist überhaupt nicht. Denn nichts besteht ohne ausreichenden Grund. Leugnen also, der Unterschied im einzelnen Bestande der Geschöpfe käme, gerade soweit das Einzelnste an sich in Betracht kommt, unmittelbar von der einwirkenden Ursächlichkeit Gottes, heifst ebenso viel als das absolute Nichts behaupten oder den Geschöpfen den Charakter des Geschöpflichen nehmen; jegliches Ding zu absolutem Sein stempeln.

Dem heil. Thomas nun ist es eigen, dafs er bei jeder Gelegenheit behauptet und zwar mit entscheidendster Schärfe, das einzelne Wirklichsein in den Dingen, also das sie an letzter Stelle endgiltig von einander unterscheidende Moment, sei das Ergebnis des unmittelbaren Einwirkens Gottes; Gott wirke nicht ein nebelhaftes allgemeines Sein, sondern eben die Einzelexistenz und zwar sei dies vor allen andern Ursachen sein eigenstes Prärogativ und auf Grund dessen erst beständen oder verleihe er die allgemeinen, die gemeinschaftlichen Vermögen.

Nun ist es wiederum bei Thomas feststehender Grundsatz, das Gute sei gerade das Einzelsein, das Wirklichsein; nur

als einzeln in der Wirklichkeit bestehend sei etwas erstrebbar und nur danach sei etwas mehr vollendet als es mehr Wirklichsein hat (desiderium boni trahit ad extra). Also eben die freie Thätigkeit als die vollendetste unter allen beruht am meisten auf dem Einwirken Gottes in den Willen hinein und wird erst ermöglicht durch diese. Sie wendet sich ja als freie, als gute gerade auf das, was vom Geschöpflichen aus keinerlei ausreichenden Grund hat. Soll sie demgemäfs nicht eine völlig grundlose d. h. nichtige sein, so mufs ihr erster Grund Gottes Einwirken, es mufs der in Gottes Willen enthaltene Grund sein.

2. „Das Wirkliche, Einzelne im Dinge", so von neuem Thomas, „ist der unmittelbare Gegenstand des vernünftigen Erkennens; aber unter der Richtschnur des allgemeinen Formalgrundes im Dinge." Dieser Grundsatz ist die nämliche, eben festgestellte Wahrheit von den Dingen aus. Wonach leitet die menschliche Vernunft die Dinge und erkennt dieselben? Was tritt von den Dingen aus in die Vernunft als mafsgebendes Erkenntnisprinzip? Das allgemeine Wesen. Ich erkenne den Menschen vernünftiger Weise, insofern ich weifs, was er als Mensch, was er seiner Natur nach ist und kann. Warum der eine Mensch grofs, der andere klein ist; — der Grund überhaupt für das Einzelne entflieht meiner Vernunft. Da aber Vernunft ebensoviel heifst wie infolge des Grundes erkennen, so gibt es für unsere Vernunft rücksichtlich der Einzelheiten als solcher keine vernünftige Erkenntnis. Der Sinn vielmehr erkennt das Einzelne an sich; ohne den Sinn könnte die Vernunft das Einzeln-Wirkliche, auch nicht unter der Richtschnur und auf Grund des allgemeinen Formalprinzips, der Wesenheit nämlich im Dinge, erkennen. Nur vermittelst der Erfahrung kann auch das Einzelne als solches ein Mittel für die reine Wissenschaft werden. Das ist die Ursache, weshalb Thomas erklärt, die Engel, die keine Sinne haben, erkännten das Einzelne nur wegen des besondren Einwirkens von seiten Gottes in ihre Vernunft, der ja den ausreichenden Grund alles einzelnen Wirklichseins in seinem Willen enthält; und demgemäfs sei ihre Erkenntnis des Einzelnen als solchen mit Rücksicht auf den in Gott enthaltenen Grund eine rein vernünftige, d. h. durch den

Grund vermittelte; nicht ein bloſses äuſserliches Anschauen wie bei uns.

Da nun also die Dinge einerseits als den Grund der Erkenntnis und resp. der Leitung derselben unserer Vernunft nur ihr allgemeines Wesen vermitteln, nicht aber warum sie so gerade im einzelnen sind und nicht anders, wofür sie ja das maſsgebende Prinzip keineswegs in sich haben; — da andrerseits unser freier Wille nur nach Richtschnur der menschlichen Vernunft wollen kann, soll er nicht gegen seine eigene Natur wollen und somit von dieser abfallen; — da zudem sein Wollen auf das Einzelne, Wirkliche geht als Einzelnes, Wirkliches, nämlich als Gutes; — so ist es klar, daſs er in sich selber kein vollendetes Prinzip für das Wollen hat, sondern nur, wie Thomas oben sagte, ein „principium incompletum" und daſs dieses principium incompletum, das bloſse Können, erst ein completum wird, und zwar von den Dingen selber aus betrachtet kraft der Einwirkung Gottes, d. h. kraft der praemotio physica.

3. Ganz dasselbe Ergebnis erhalten wir, wenn wir die Beziehung der praemotio physica zum geschöpflichen Willen erwägen. Oder was bildet denn die Natur des Willensvermögens? Die Indifferenz betreffs jeglichen einzelnen Gutes, soweit dieses beschränkt ist. Der Grund davon ist eben gesagt. Die Dinge vermitteln der Vernunft nur ihr allgemeines inneres Wesensprinzip, dessen Allgemeinheit in dem Vermögen besteht, endlos vielen Dingen seine nämliche Gattungs-Seinsstufe zu geben mit voller Indifferenz für das Groſse oder Kleine, für Zeit und Ort etc. in der einzelnen Wirklichkeit. Denn, sagt Thomas, „radix oder principium liberi arbitrii est in ratione."

Entspricht es deshalb dem freien Akte, daſs der Mensch bei irgend etwas Beschränktem stehen bleibt? Nein; soweit der freie Akt von der menschlichen bewuſsten Thätigkeit abhängt, muſs er dahin enden, daſs der Mensch immer mehr, immer weiteres Gute will. Der thatsächliche Akt muſs die Indifferenz im Willensvermögen offenbaren, bethätigen, stärken, vermehren und dadurch den Willen in seiner Natur vollenden. Aber nicht nur um das freie Willensvermögen, allein für sich betrachtet,

handelt es sich. Dieses Vermögen ist vielmehr nur ein Mittel für die Vollendung der im einzelnen Menschen befindlichen menschlichen Natur. Und diese nun als in aller einzelnen Bestimmtheit bestehende kann nur durch eine Thätigkeit vollendet werden, welche solche einzelne Bestimmtheit in sich einschliefst. Da jedoch letztere für den einzelnen Willensakt weder vom Willen kommen kann, der seiner Natur nach reines Vermögen ist; noch von der menschlichen, einzeln bestehenden Natur, die ja eben vollendet werden soll; — so kann sie einzig und allein der einwirkenden allumschliefsenden Kraft der ersten Ursache gedankt werden.

Es finden sich sonach im freien Akte folgende drei Beziehungen: 1. zu Gott als der ersteinwirkenden, alles andere Thätigsein nach jeder Seite hin ermöglichenden Ursache; — und danach ist gemäfs der Natur Gottes als der wesentlich einzelnen, wirklichen, allseitig von sich aus bestimmten Ursache der einzelne freie Akt ein in Ewigkeit bestimmter, Lohn oder Strafe verdienender, je nach dem der Wille gemäfs der Vernunft als dem ihm zugänglichen Grunde gehandelt und so in seinem Bereiche der einwirkenden Kraft Gottes entsprochen hat oder nicht; 2. zum Willen selbst; — und insoweit ist im freien Akte die Möglichkeit weiterer Entwicklung oder weiteren Fallens; 3. zur Aufsenwelt; — und danach dient, wie beim obigen Beispiele des Almosengebens gezeigt worden, das Materiale im freien Akte andern Zwecken.

Nun können wir ermessen, wie mit Recht oben gesagt worden, der Molinismus benenne nur Widersprüche und Unmöglichkeiten, die seinen Abschlufs bilden, mit dem erhabenen Worte „mysterium“.

„Gott erkenne zwar die freien Akte mit Gewifsheit durch die scientia media“, so wird gesagt, „aber wie er sie dadurch erkenne, das sei ein mysterium.“ Die Sache verhält sich vielmehr so. Die Molinisten sagen, im Willen resp. in den Umständen, in den geschöpflichen Dingen oder in ähnlichen „media“ erkenne Gott die freien Akte; nicht vermittelst seines eigenen Willensbeschlusses und demnach nicht in Sich selber. Zugleich aber sagen die Molinisten wie wir, der geschöpfliche Wille sei

seiner Natur nach indifferent, könne von Natur aus so und auch anders, biete also seiner Natur gemäfs keine Gewifsheit für eine zuverlässige Kenntnis. Ebenso seien die Dinge allein ihren Formalprinzipien gemäfs den Geschöpfen erkennbar; diesen Formalprinzipien aber gemäfs seien sie indifferent für das Einzeln-Wirkliche, könnten so sein oder anders in der Wirklichkeit, böten also vom Bereiche des Geschöpflichen aus keine für etwelche zuverlässige Erkenntnis erforderliche Bestimmtheit. Gott sehe demgemäfs im Geschöpfe die freien Akte; — und das Geschöpf könne seiner eigensten Natur nach für eine solche Kenntnis die Grundlage keineswegs in sich enthalten. Das ist Widerspruch und nicht mysterium.

Gott sieht z. B., so im bereits erwähnten Falle, mit absoluter Gewifsheit vorher und zwar vom Willen des Knaben aus, dafs er der Anziehungskraft des Honigs folgen und in die Schule gehen werde. Der Wille des Knaben aber ist von Natur frei, widerstreitet also positiv, eben seiner von Gott gegründeten Natur nach, einer solchen Zuverlässigkeit und Bestimmtheit für die Kenntnis. Da liegt kein mysterium vor, sondern Widorspruch.

Der Thomismus mündet im wirklichen, lichtspendenden mysterium; in jenem mysterium, welches über alles Sein ausgebreitet ist, alles erhält und regiert und als mysterium von niemandem mifsverkannt werden kann, — im mysterium nämlich des innerlichen Willens Gottes. Alles Einzelne als solches, wie wir gesehen haben, alles Wirkliche hat in diesem mysterium seinen allein ausreichenden Grund. Warum hat Gott nur eine Welt geschaffen und nicht tausend? Warum nicht, anstatt vor 6000 Jahren, vor Millionen von Jahren? Warum hat er diesen Stoff zur Sonne geformt und jenen zum Sandkorn? Darauf gibt die Vernunft selber die Antwort, dafs dies ihrer Forschung nicht unterliegt. Denn nur insoweit in den Dingen allgemeine Formalprinzipien, Wesenheiten sich finden, sind sie ihr zugänglich; nicht aber ist Wissensgegenstand, warum sie gerade zu dieser Zeit begonnen haben und nicht zu jener, gerade hier sind und nicht dort. Dieses mysterium drücken Augustin, Gregor d. Gr., Anselm, Thomas, Bonaventura etc. mit den Worten aus: „Warum

Gott diesen zur Seligkeit beruft ans Barmherzigkeit und jenen nicht aus Gerechtigkeit; das wolle nicht erforschen, wenn dn nicht irren willst.“ Und Paulus sagt im selben Sinne: „Seinem Willen wer kann ihm widerstehen;“ nnd der Psalmist: „Schreckvoll sind die Ratschlüsse Gottes betreffs der Menschenkinder.“

III.

Anschlufs an Thomas.

Wir können uns nun im Nachweise, dafs die thomistische praemotio physica dem h. Thomas gemäfs sei, nach dem bereits Gesagten kurz fassen. Gleichwie das Wirklichsein der Existenz als Ergebnis des unmittelbaren Einwirkens Gottes nicht die geschöpfliche Substanz beengt, sondern sie erst znr Geltung nnd zur Entfaltung ihrer Vermögen bringt; so gibt das Einwirken Gottes auf den Willen dessen Thätigkeit erst die rechte Weite, den Charakter des Guten und Freien.

Wir verweisen auf die ausführlichen zahlreichen Citationen aus Thomas, mit denen P. Dummermuth die thomistische praemotio als die des Engels der Schule mit Ausschlufs jeden Zweifels darlegt. Nur wollen wir einen Hinweis geben, nach welchem der Leser in der Lektüre des h. Thomas selbständig verfahren und die einzelnen Stellen des h. Kirchenlehrers leicht beurteilen kann; wir werden daran zwei Stellen schliefsen, welche in aller Kürze nnd Schärfe die vorgetragene Meinung enthalten.

In III de pot. 7 unterscheidet der h. Kirchenlehrer einen vierfachen Einflufs Gottes in die Thätigkeit des Willens und überhaupt der Natur.

I. „Gott ist die Ursache aller. Wirksamkeit der geschöpflichen Ursachen, weil Er ihnen jene Kräfte gibt, vermöge deren sie wirken;“ quia dat illis virtutes, per quas agere possunt.

II. „Gott ist die Ursache der Thätigkeit eines jeden geschaffenen Thätigseienden (cujnslibet agentis creati), weil Er die verliehene Kraft erhält;“ quia collatam eis virtntem conservat.

III. „Gott ist die Ursache aller geschöpflichen Thätigkeit, insofern Er die geschöpfliche Kraft in Bewegung setzt und

zum Thätigsein hinwendet," ut movens et applicans virtutem earum ad agendum.

IV. „Gott ist die Ursache aller Thätigkeit im Bereiche des Geschaffenen, insofern jedes geschaffene Thätigseiende ein Werkzeug ist in der Hand der göttlichen wirkenden Kraft," prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis.

Danach bestimmt Thomas das Einwirken Gottes nach 2 Seiten hin: 1. insofern das Geschöpf die Kraft hat, vermittelst deren es thätig ist; diese gibt Er und erhält Er nach I und II; — 2. insofern das Geschöpf wirklich thätig ist; hier setzt Gott in Bewegung und verbindet mit der Wirkung die verliehene Kraft, wie der Künstler das Werkzeug mit der Wirkung verbindet nach III und IV. Somit genügt es an andern Stellen, wenn der h. Lehrer von den beiden erstgenannten Einflüssen, von I und II, nur einen erwähnt; und von den letzten beiden, von III und IV, auch nur einen. Denn der eine setzt den andern voraus. So sagt er I, II q. 109 art. 1: „Das Wirken jedes Geschöpfes hängt von Gott ab in 2 Punkten: einmal, insofern es von Gott die Kraft und das Vermögen hat, vermittelst dessen es wirkt; dann insofern es von Gott in Bewegung gesetzt wird."

Und I q. 105 art. 5 heifst es wie III de pot. 7: „Gott setzt die Dinge nicht nur in Thätigkeit, damit sie selber thätig sind, indem Er ihre Kräfte und Vermögen zum Thätigsein hinwendet (wie der Handwerker das Beil anwendet zum Spalten, trotzdem er nicht immer selbst dem Beile die geeignete Form gibt), sondern Er gibt ihnen diese Kräfte und Vermögen und erhält sie im Sein," Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem (sicut artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit), sed etiam dat formas creaturis agentibus et eas tenet in esse. Hier läfst Thomas wohl die wörtliche Wiederholung des in III pot. 7 sub IV Gesagten aus; aber er führt das nämliche Beispiel an wie dort, vom Handwerker und seinem Beile. Denn III setzt IV voraus und IV setzt III voraus. Insofern die praemotio von Gott ausgeht, also insofern Gott bewegt, movet, ist nr. III gesetzt; insoweit ihre einwirkende Kraft

die Wirkung oder das Gewirkte erreicht, wie das Werkzeug die gewollte Form, ist IV gesetzt. Dafs aber diese motio eine praemotio ist d. h. im Verhältnisse steht zum In-Bewegung-Gesetzten wie Ursache zur Wirkung, sagt Thomas oft genug ausdrücklich. So III C. 9. 149: „Die Bewegung, soweit sie vom Bewegenden ausgeht, geht vorher der Bewegung des In-Bewegung-Befindlichen sowohl der Auffassung wie der thatsächlichen Ursächlichkeit nach;" motio moventis praecedit motum mobilis ratione et causa.

Speziell auf den Willen beziehen sich folgende 2 Stellen, die genau und kurz die oben gegebene Lehre ausdrücken: „Gott setzt den Willen des Menschen in Bewegung wie die allumfassende bewegende Kraft (sicut universalis motor) und kraft dieser Bewegung hat der Wille zum Gegenstande das Gute. Ohne diese Bewegung von seiten der allumfassenden Kraft zum Guten an sich hin kann der Mensch nicht etwas Besondres wollen. Kraft seiner Vernunft aber bestimmt sich der Mensch selber, um dies oder jenes zu wollen, mag dies ein wahres Gut sein oder nur dem Scheine nach eines." Was auch immer also in der Bewegung zum besondren Gute hin in bestimmt thatsächlicher Weise innerhalb des Willensaktes „gut" ist, das ist dies kraft der von Gott ausgehenden Bewegung; non potest homo sine hac universali motione aliquid velle. Dafs in dieser Bestimmung zum besondern Gute hin der Mensch ein wirkliches Gut wollen kann, aber auch ein Scheingut; das, diese Indifferenz nämlich, kommt vom Menschen; homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Die menschliche Vernunft ist ja, weil sie das indifferente Wesen des äufseren Dinges auffafst, die Wurzel der Indifferenz im Willen, und kraft deren kann der Wille „das oder jenes" hoc vel illud dem thatsächlichen Sein nach wollen. Dafs der Wille bestimmt nun dies Gut will und nicht jenes, das kommt von der Einwirkung Gottes, soweit es sich um „Gutes" handelt. Das Übel entsteht, wenn der Wille im Wollen eines besondren Gutes abfällt von seiner eigenen natürlichen Richtung auf das Gute an sich und somit auch von der Einwirkung seitens

der ersten Ursache, die allein als unumschränkte so den Willen auf das Besondre richten kann, dafs derselbe dem Vermögen nach unbeschränkt offen bleibt für alles Gute.

Dies sagt dann noch Thomas mit eigenen Worten I. II qu. 19 Art. 10: „Soweit der menschliche Wille das Gute im allgemeinen, das Gute an sich, als Gegenstand will, ist er dem göttlichen Willen gleichförmig im letzten Endzwecke. Ist aber der einzelne besondre gewollte Gegenstand nicht ebenso von Gott gewollt und somit materialiter in volito keine Gleichförmigkeit vorhanden, so besteht doch die Gleichförmigkeit mit Rücksicht auf die einwirkende Ursache secundum rationem causae efficientis. Denn diese eigenste Hinneigung, welche folgt der Natur oder der besondren Auffassung dieses bestimmten Dinges, hat das Ding von Gott als von der wirkenden Ursache. Defshalb sagt man, der menschliche Wille sei dem göttlichen gleichförmig, insoweit er das will was Gott will, dafs er wolle." Hanc propriam inclinationem consequentem naturam vel apprehensionem particularem hujus rei habet res a Deo sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati divinae, quia vult hoc quod Deus vult eum velle.

Die Hinneigung im Willen des Menschen also zu einem besondren einzelnen Gute, die da jener Hinneigung entspricht, welche in diesem Gute selber sich findet, kommt von Gott als der wirkenden Ursache, insoweit das Gute an sich, der Endzweck, Gott selber, dadurch erreicht wird. Die erste wirkende Ursache aufsen in den Dingen, welche der Natur eines jeden Dinges die derselben eigene Neigung als auctor naturae eingeprägt hat und erhält, begegnet sich mit der wirkenden Ursache innen im Willen, welche als ultimus finis alle Dinge geeignet macht, begehrbar zu sein.

Wer mehr wünscht, der möge es nachlesen in der bald erscheinenden Verdeutschung der summa theol., wo durch Überleitungen von einer Quästion zur andern, zumal in den ersten 21 Quästionen der I. II, die fundamentale Bedeutung der praemotio physica für die Moral, und ebenso wie unverkennbar scharf Thomas sie betont, eingehend nachgewiesen wird.

Das beste Zeugnis endlich dafür, daſs der Thomismus dem hl. Thomas gemäſs sei, bilden die Textcitationen der Molinisten. Es kann bei ihnen als Regel angesehen werden, daſs niemals ein Artikel oder überhaupt ein längerer Text, welcher die Behandlung eines Lehrpunktes vollständig und ex professo enthält, ganz nach dem Wortlaute angeführt wird. Wer sich von der Art und Weise solchen Citierens überzeugen will, der lese Dummermuth, zumal von S. 238—400, wo jegliches Citat Schneemanns aus Thomas geprüft wird. Wir geben bloſs ein Beispiel. Den Artikel III de malo art. 2 c. citiert Schneemann. Es ist da von der Sünde die Rede. Er läſst aus: Omne quod, quocunque modo est, derivatur a Deo. — Bonae actiones totaliter reducuntur in Deum ut in causam. — Id quod est actionis in peccato, reducitur ad primum movens sicut in causam. — Deus est primum movens respectu omnium motuum. — Omnes motus secundarum causarum causantur a primo movente. — Cum aliquid seipsum movet, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet: et sic non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii. An Stelle dieser Worte sind Punkte.

Vgl. zudem: „Einleitung zu dem Werke: Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa deutsch wiedergegeben: Die dogmatische und allgemein wissenschaftliche Bedeutung der Summa“ bei G. J. Manz, Regensburg. S. Kap. 4; — ebenso: „Eine Antwort auf zwei Kritiken; Molinistisches“; G. J. Manz, Regensburg.

Die Behandlung, welche Bannez und die älteren Thomisten von seiten der Molinisten erfahren, führt Dummermuth ebenfalls auf ihren wahren Wert zurück auf Grund der Vergleichung der angeführten Texte. Wir gehen nach dem im Beginne Gesagten nicht darauf ein.

Wohl aber möchten wir den Wunsch aussprechen, daſs sich die Molinisten nach dem Beispiele Suarez' richten möchten, der (lib. 3 de auxil. c. 38 n. 11) offen anerkennt; — 1. daſs in III de pot. 7 der hl. Thomas die praemotio physica lehre — in eo loco S. Thomam sensisse dari in causa secunda aliquid praevium actu inditum a causa prima ad agendum —; 2. daſs sich Thomas in

der Summa nicht stillschweigend retraktiert habe, wie er, Suarez, früher gemeint (In der That lehrt Thomas in I. qu. 103 art. 8 wo möglich noch schärfer die praemotio physica wie III. pot. 7: Omnis inclinatio alicujus rei vel naturalis vel voluntaria nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente; sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia quae aguntur vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Also eben auf Grund des Eindruckes von seiten Gottes wirken einige unter den Geschöpfen je nach den ihnen verliehenen Vermögen mit Naturnotwendigkeit und andre frei.); — 3. dafs er, Suarez, dies retraktiere, nicht sowohl weil die neueren Thomisten eine solche Interpretation der Art. in der summa zurückweisen als weil er sehe, dafs auch die älteren in der nämlichen Weise wie die neueren in diesem Punkte den Text des hl. Thomas erklären. Denn Capreolus, Cajetan und Ferrariensis sprechen sich genau so aus wie Bannez. (Illam vero, so der Text des Suarez, sententiam postea retractasse; quae responsio rejicitur a novioribus Thomistis et video antiquiores etiam non ita (wie Suarez) de eo loco sensisse: nam Capreolus und Cajetanus (Ferrar. war schon früher genannt) doctrinam illius articuli allegant et sequuntur, tanquam consentaneam et conformem doctrinae ejusdem S. Doctoris.)

Da konstatiert also Suarez selber im wichtigsten entscheidendsten Punkte die volle Übereinstimmung der sog. Neu-Thomisten und der vor Bannez. Von „Bannesianern" weifs er nichts; und ebenso nicht von einer „Spaltung der Schule". Das sind Fabeln, die man erfindet, um die Schwäche der inneren Gründe zu verdecken. Möchten sie verschwinden, um so den Geist ganz frei zu machen von allen diesen Äufserlichkeiten und die nüchternste Erforschung der Wahrheit zu ermöglichen!

Zu diesen Äufserlichkeiten, die viel hindern, gehört es auch, wenn die Molinisten bei jedem Angriffe auf ihre Lehre oder vielmehr bei aller Abwehr, zu welcher der Thomismus gezwungen ist, sogleich über „Verleumdung" klagen, wie noch neulich die civ. catt. l. c. oder über die „Verfolgung des Jesuitenordens", wie

ein andrer es that, der als übernatürlichen Grund für die Angriffe gegen den Molinismus bezeichnete, „damit um der gröfseren Ehre Gottes willen die Gesellschaft durch alle Art Verfolgung beweise, wie viel Lebenskraft sie hätte und wie viel hohes Talent und kraftvolle Tugend sie in sich enthielte.“ Damit leisten die Molinisten weder ihrer Sache noch dem grofsen Jesuitenorden einen Dienst. Oder soll denn das „Verleumdung“ sein oder gar „Verfolgung des Ordens“, wenn nach reifer Prüfung alle Professoren von Löwen zugleich mit Caspar Ram, Villegas, Coqueus, Isambertus, Estius und Silvius d. h. die Vertreter der damaligen Hauptlehrkörper, nämlich der Universitäten oder Akademieen von Osca (Huesca), Paris, Douai und Löwen erklärten, wie folgt:

Sententia haec (der Molinismus) Dei bonitatem obscurat, justitiam enervat, Scripturis illudit, Patrum testimonia in alienos sensus detorquet, humanae rationis corruptioni applaudit, humilitatis fundamentum evertit, peccandi necessitatem relinquit, propriarum virium fiduciam ingenerat; in salutis negotio, quod praecipuum est, homini dat, quod minus, Deo: gratiam Dei libero subdit arbitrio et ejus pedissequam facit. In summa a Pelagio non satis procul abscedit: Lutheri vero et Calvini et aliorum nostri temporis hereticorum sententiam, dum ab ea videri vult quam longissime recedere, potentiusque debellare, magis imprudens stabilit atque confirmat!

Der Jesuitenorden ist nicht identisch mit dem Molinismus, so dafs wer den einen angreift schon dadurch selbst gegen den andern vorgeht. Die grofsen Asceten des Ordens waren, wie ihre Werke beweisen, der thomistischen Lehre entschieden zugethan. Der Unterzeichnete selber hat, ohne die mindeste Schwierigkeit zu erfahren, in einem berühmten Jesuitenkolleg den Thomismus Jahre lang eingehend studiert und dabei durch einen Jesuitenpater, oft in den entscheidensten Augenblicken, die lebhafteste und nachhaltigste Aufmunterung erhalten.

Die Entscheidung in dieser ganzen Frage wird nahe gebracht werden, wenn man aufhört, Äufserlichkeiten damit zu vermischen. Wer Thomas im Zusammenhange gelesen hat, der

wird einfach zu der Zumutung lächeln, Thomas sei nicht Thomist oder gar, er sei Molinist gewesen. Das kann von jenen allein ernst genommen werden, die Thomas nur aus einigen Citaten kennen und hie und da vielleicht einige Stellen in ihm selber vergleichsweise nachgeschlagen haben. Ein Unterschied besteht allerdings zwischen den Thomisten und Thomas. Thomas drückt die thomistische Lehre weit schärfer und energischer aus, wie es die Thomisten thun. Diesen Eindruck erhält man wieder, wenn man die betreffenden Artikel bei Dummermuth zusammengestellt findet. Da zeigt sich so recht — und dies positiv veranschaulicht zu haben, ist das Verdienst Dummermuths —, wie kein Thomist seinen Meister erreicht in der entschiedenen Fassung der Lehre über die

praemotio physica.



DIE LEHRE DES HL. THOMAS UND SEINER SCHULE VOM PRINZIP DER INDIVIDUATION.

EIN BEITRAG ZUM PHILOSOPHISCHEN VERSTÄNDNIS DER MATERIE.

VON DR. M. GLOSSNER,
MITGLIED DER PHILOSOPHISCHEN AKADEMIE DES HL. THOMAS IN ROM.

II.

Metaphysische Begründung.

Der Wesensbegriff, oder genauer die allgemeine Natur, welche der menschliche Verstand von den Dingen abstrahiert, mufs in diesen irgendwie vorhanden sein, wenn der Abstraktionsprozefs selbst und unsere darauf begründeten Schlufsfolgerungen ein reales Fundament haben sollen. Dieses Fundament hebt Albert der Grofse hervor, wenn er auf die Frage, wodurch (secundum quid) die Phantasie den möglichen Intellekt bewege, antwortet: „Durch die Natur des Allgemeinen, die im Phantasiebild ist, wenn auch nicht als allgemeine, sondern als partikuläre; und deshalb ist die Phantasie der Möglichkeit nach bewegend rücksichtlich des thätigen Verstandes; und diese Natur, die eine partikuläre ist, wird durch den Aktus des thätigen Verstandes zu einer der Wirklichkeit nach allgemeinen im möglichen Verstande.“ [De hom. tract. I. qu. 53. art. 6 ad 7.]

Diese Realität des Allgemeinen und die damit zusammenhängende Frage nach dem Verhältnis der formalen (spezifischen) und individuellen Einheit in einem konkreten körperlichen Wesen

ist es, was für uns unter den metaphysischen Gesichtspunkten unseres Gegenstandes zuerst in Betracht kommt. Ein weiteres, mit demselben Gegenstande zusammenhängendes, metaphysisches Problem bildet die Verschiedenheit des geistigen und körperlichen Seins, die nicht nur eine graduelle oder auch spezifische, sondern eine *generische* ist, und als solche sich in der Weise der Individuierung rein geistiger und materieller Wesen wiederspiegelt. In dritter Linie wird die Untersuchung die Frage nach der göttlichen Individualität zum Zwecke der Zurückweisung des alle kreatürliche Individualität absorbierenden Monismus wenigstens *berühren* müssen.

Die in solcher Art von der breiten Grundlage des materiellen Daseins bis zur Spitze des ungeschaffenen Seins gleichsam pyramidal fortschreitende Untersuchung wird uns die Weise der Individuation als eine zu immer gröfserer Vollkommenheit aufsteigende zeigen, indem die Einzigkeit des individuellen Körpers das Bestehen von Wesen gleicher *Art* mit und neben ihm, die Einzigkeit des Geistes die Existenz von Wesen der gleichen *Gattung* nicht ausschliefst, während die Einzigkeit des göttlichen Seins eine absolute, weder durch eine Materie, noch durch eine logische Gattung beschränkte ist.

Wenn wir in den vorangehenden, erkenntnistheoretischen Erörterungen eine mehr thetische Behandlungsweise gewählt haben, so wollen wir in der metaphysischen Begründung der thomistischen Lehre vom Individuationsprinzip, um in den trockenen und abstrakten Gegenstand eine gewisse Abwechselung zu bringen, in antithetischer Weise verfahren und unseren Beweis von der Richtigkeit jener Doktrin zunächst in ihrem Zusammenhange mit dem sogenannten gemäfsigten Realismus an die Widerlegung einer in der neuesten Zeit aufgestellten abweichenden Theorie anknüpfen.

Unter den von P. *Palmieri* aufgestellten ontologischen Thesen begegnen wir der folgenden:

„Mit Rücksicht auf die Ungeteiltheit des Seins ist eine dreifache Einheit zu unterscheiden: die Einheit des Gedankens, des Wesens, des Individuums. Ferner ist alles, was existiert,

individuell und besitzt zugleich eine Einheit des Wesens, die sich von der individuellen Einheit nicht sachlich, sondern nur gedanklich (ratione) unterscheidet. Das Prinzip der individuellen Einheit aber ist nicht etwas reell von der individuellen Natur Unterschiedenes, sondern jede existierende Natur ist durch ihre Realität selbst individuell.“ [l. c. Ontologia, cap. I. Th. VI. (p. 297). I Ratione rei indivisae distingui debet unitas rationis, unitas formalis, unitas individualis. II. Porro omne ens, quod existit, est individuum III. suaque gaudet unitate formali IV. quae ab individuali non re, sed ratione distinguitur. V. Unitatis vero individualis principium non est aliquid realiter distinctum ab ipsa natura individua: sed omnis natura existens per ipsam suam realitatem est individua.]

In dieser These ist Wahres und Falsches nebeneinander aufgestellt. Wenn wir die Einheit des Gedankens (unitas rationis) auf sich beruhen lassen, so läfst sich allerdings in den Dingen eine zweifache Einheit, die der Form oder des Wesens und die des Individuums unterscheiden. Diese Unterscheidung ist in allen Wesen eine gedankliche. Auch dies gestehen wir zu. Denn die skotistische Annahme, dafs die individualisierenden Prinzipien zur formalen Wesenheit als davon verschiedene Entitäten hinzukommen, glauben wir als falsch verwerfen zu müssen. Wenn aber jene gedankliche Unterscheidung in der Sache selbst einen Grund haben soll, so frägt es sich, wo wir diesen Grund zu suchen haben. In diesem Punkte scheiden sich unsere und Palmieris Wege. Wir behaupten: die formale Einheit eines körperlichen Wesens gründet in seiner Form (forma physica), die individuelle in der Materie. Form und Materie aber sind real von einander verschieden. Folglich werden auch formale und individuelle Einheit zwar nicht entitativ oder dem Sein nach, wohl aber radicaliter, der Wurzel und Quelle nach von einander verschieden sein.

Dafs die körperlichen Dinge aus Form und Materie bestehen, ist eine Behauptung, die direkt und vor allem durch naturphilosophische Argumente zu begründen ist. Aus Form und Materie aber, von denen jene als substantiell bestimmendes, diese als

substantiell bestimmbares Konstitutiv definiert wird, resultiert ein einheitliches Sein, ein Wesen, das nach Gattung, Art und Individualität bestimmt ist, das letzte jedoch in der eigentümlichen Weise, wie sie dem Körperlichen eignet, nämlich so, dafs es Individuen der gleichen Art neben sich zuläfst. Hieraus aber ergibt sich, dafs, wenn die Artbestimmtheit auf die Form zurückzuführen ist, die individuelle Bestimmtheit als eine aus der unter gewissen Raumverhältnissen existierenden, räumlich geschiedenen Materie resultierende Modifikation der gesamten Substanz betrachtet werden müsse.

Erklären wir uns näher! Wir sagen, als eine Modifikation der Substanz; denn die ganze intelligible Entität ist in der Form beschlossen; die Individuation kann also nur als Modus, wenn auch als substantieller, zu begreifen sein. Substantieller Modus aber ist sie schon dadurch, dafs sie aus der Materie, die einen Wesensbestandteil bildet, entspringt. Sie entspringt aber aus der Materie, sofern diese unter einer bestimmten, räumlich begrenzten Quantität existiert; denn die räumliche Trennung zieht auch die zeitliche, also überhaupt das Hier und Jetzt nach sich, womit die individualisierenden Bedingungen bezeichnet sind, die Abstraktion von welchen das rein intelligible Wesen im denkenden Geiste zu Tage treten läfst.

In diesem Sinne erklärt der englische Lehrer die materia signata als Prinzip der Individuation.

Die nähere Bestimmung der individualisierenden Materie als materia signata enthält den tiefsten und erschöpfenden Grund der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Abstraktion des reinen, allgemeinen Wesens von den individualisierenden Bedingungen des Hier und Jetzt; denn kann der Verstand nicht wie der Sinn den materiellen Gegenstand mit seiner räumlich-zeitlichen Beschränktheit in sich aufnehmen, und bildet eben diese Beschränktheit die notwendige Bedingung für die individualisierende Funktion der Materie, so leuchtet ein, dafs die Abstraktion von jenen Schranken des Raumes und der Zeit auch die von dem substantiell individualisierenden Modus in sich einschliefse. Die Folge ist, dafs der Verstand nicht das individuelle Wesen als solches,

sondern die allgemeine Wesenheit, das mehreren nur durch die getrennte Materie Verschiedenen oder besser Geschiedenen gemeinsame Wesen erkennt.

Diese Exposition, in der wir, wie das Folgende beweisen dürfte, den thomistischen Gedanken getreu wiedergegeben haben, scheint uns geeignet, die von Palmieri und anderen gegen die materia quantitate signata erhobenen Einwendungen in der Wurzel abzuschneiden. Es wird nämlich überall verkannt, dafs es sich um die Erklärung dieser bestimmten Weise der Individualisierung handle, infolge deren es Individuen derselben Art gibt, also um ein die Art — die species infima, die Grenze menschlicher intellektueller Erkenntnis, den mehreren gemeinsamen schöpferischen Gedanken — vervielfältigendes Prinzip. Mag also immerhin auch die Form zur Individuation mitwirken, insofern sie bestimmender Grund der Materie und als Teil des Ganzen auch Träger der Accidentien, also selbst der Quantität ist, so kann sie doch nicht als Prinzip der rein numerischen, für die menschlich-gedankliche Bestimmung unzugänglichen Vervielfältigung des Artwesens bezeichnet werden, also auch nicht als Prinzip der Individuation körperlicher Dinge. Dies ist und bleibt vielmehr die Materie.

Indem wir uns den Palmierischen Einwürfen gegen die vorgetragene Lehre zuwenden, erwidern wir auf den ersten, dafs derselbe zum Platonismus, nämlich zu den von Platon angenommenen getrennten Formen der Dinge führe; die Form, die als indifferent zur Mehrheit der Individuen sich verhalte, sei ein abstrakter Verstandesbegriff; es sei aber nicht diese abstrakt begriffene Form, die der Materie geeinigt sei und existiere; diejenige, die existiert, war nie und konnte nie indifferent zu mehreren sein [L. c. p. 303.]: auf diesen Einwurf also erwidern wir, dafs in der thomistischen Theorie von der Individuation der Unterschied der metaphysischen, begrifflichen Form und der physischen, konkreten, individuellen Form entschieden festgehalten werde. Wenn demnach gesagt wird, dafs die Form durch die Ursachen in der Materie individualisiert werde, so bedeutet dies nicht, dafs sich ein Allgemeines mit einem Besonderen verbinde,

sondern dafs aus der Verbindung der konkreten, physischen Form und der Materie ein Ganzes resultiere, das durch seine Form einer bestimmten Art angehöre, durch seine Materie aber ein räumlich und zeitlich beschränktes Individuum neben anderen gleichartigen Individuen sei.

Die Form aber, durch die der Wesensbegriff verwirklicht wird, wird in die Materie durch ein konkretes, wirkendes Wesen eingeführt, das seinerseits durch seine Form wirkt: denn, wie Aristoteles nicht einzuschärfen ermüdet, dieser Mensch wird nicht erzeugt durch Verbindung oder Teilnahme des Stoffes am Idealmenschen, sondern dieser erzeugt diesen, ein individuelles Wesen ein anderes individuelles Wesen.

Palmieris Einwand beweist, wie wenig er in das Verständnis platonischer und aristotelischer Denkweise eingedrungen. Was Aristoteles und mit ihm der hl. Thomas verwerfen, ist eben jene Zusammensetzung eines Allgemeinen mit einem Besonderen, die P. in ihrer Theorie von der Individuation finden will. Andererseits aber halten jene grofsen Denker die ideelle Bestimmtheit der Dinge mit Platon fest, leiten sie aber aus den wirkenden Ursachen ab, die nach ihren realen oder idealen (gedanklichen) Formen Wirkungen hervorbringen, welche ihnen spezifisch, generisch oder in einem weiteren transcendentalen Sinne ähnlich sind.

Ein weiterer Einwand Palmieris, das Erste, was der Mitteilung widerstrebe, also die Individuation bewirke, sei die Realität selbst, bezieht sich auf den vorgeblich bereits geführten Beweis, dafs in der Realität als solcher (per se) der Grund der Unmitteilbarkeit, die zum Wesen der Individualität gehört, liege, es also eine mitteilbare Realität nicht geben könne. Daher könne nicht gesagt werden, die Form sei mehreren mitteilbar. [L. c. sub 2.] Auf dieses Argument ist wiederum mit der Unterscheidung der metaphysischen von der physischen Form zu antworten. Mitteilbar ist allerdings nicht die physische Form, denn diese, weil bestehend in Verbindung mit dem individualisierenden Stoffe, ist individuell. Dagegen die Form, für sich betrachtet, oder die metaphysische Form — denn die abstrakte Form materieller Dinge schliefst den allgemeinen Begriff der Materie ein, ist also

mit dem Inhalt des Wesensbegriffes oder der metaphysischen Form identisch — ist mitteilbar, und wird nur durch — wir sagen nicht: die Verbindnng, sondern die Verwirklichnng im Stoffe nnmitteilbar oder individuell. Ferner verwechselt Palmieri das aktnelle Sein mit dem potentiellen, wenn er behauptet, jede Realität sei nnmitteilbar; denn die Form für sich, und in der Potentialität der wirkenden Ursache genommen, ist offenbar an mehrere mitteilbar, obwohl sie auch in diesem Znstande der Möglichkeit nicht ein schlechthin nicht Seiendes, also eine Realität (ein real Mögliches) ist. Unmitteilbar wird sie erst, wenn actu aufserhalb ihrer Ursache gesetzt, also infolge ihrer Verwirklichung in der Materie.

Über den dritten Einwand, die Materie, die sich verschiedenen Formen gegenüber indifferent verhält, eigne sich am wenigsten zum Prinzip der Individuation, glauben wir mit der Bemerkung hinweggehen zu können, dafs gerade in dieser Indifferenz, in dieser Form- und gewissermafsen Ideenlosigkeit der Materie das Motiv gelegen sei, nm ans ihr jenes gleichgiltige Nebeneinander körperlich individueller Wesen zu erklären, denen die Form, die Idee, das spezifische, den denkenden Geist bewegende Wesen gemeinsam ist. [L. c. sub 3.]

Eine ausführlichere Würdigung scheint dagegen der vierte Einwand Palmieris zu erfordern. Derselbe bezieht sich auf die, aus der Lehre vom Individuationsprinzip sich ergebende, und vom hl. Thomas selbst nicht blofs nebenbei gezogene Folgerung, dafs reine Formen ebenso viele Arten als Individuen bilden, weshalb es unter den Engeln Individuen ein und derselben Art nicht gebe, vielmehr jeder Engel ein eigenartiges Wesen sei.

Gegen diese, wie uns scheint, vollkommen legitime Konsequenz glaubt der vormalige Professor am römischen Kolleg, dessen „philosophische Anweisungen" dem Aquinaten mit den Worten gewidmet sind, „dafs eine solche Widmung eigentlich überflüssig sei, weil ohnehin alles, was dieses Werk enthalte, ihm (dem englischen Lehrer) angehöre, nnd mit viel gröfserem Rechte als dem Verfasser zugesprochen werden müsse — [„Verum nescio, cur videri velim aliquid tibi, Angelice Doctor, referre, cnm

quidquid hoc opere continetur, jam tuum sit tibique potiore jure quam mihi sit asserendum." L. c. III. IV.] in der folgenden Weise sich aussprechen zu sollen:

„Was besteht doch für eine Forderung oder Ziemlichkeit der Natur, die verbieten könnte, dafs es z. B. einen anderen Engel von spezifischer Gleichheit mit dem Engel Gabriel gebe? Weil er eine von der Materie getrennt bestehende Form ist, eine solche Form aber nicht vervielfältigt wird, wie z. B. die abstrakte Form der Weifse, die eine ist. Dieses aber ist eine schimpfliche Zweideutigkeit in dem Terminus abstrakt. Etwas anderes nämlich ist es, abstrakt zu sein durch den Begriff des denkenden Geistes, was allen allgemeinen Ideen zukommt, und etwas anderes, abstrakt zu bestehen von der Materie, d. i. von der Materie frei, oder Geist sein. Jenes (abstrakte Sein) ist eines, weil der allgemeine Begriff für alle Individuen derselben Art einer ist. Die immaterielle Form aber ist nicht ein allgemeiner Begriff, sondern ein konkretes Wesen, von welchem es mehrere ähnliche geben kann, ebenso, wie auch von anderen, materiellen Formen oder Naturen. Es ist also diese alte Meinung zu verlassen." [L. c. p. 304: „Verum, quaenam est exigentia aut convenientia naturae, quae prohibeat esse ex. gr. alium angelum parem secundum speciem Gabrieli? quia, ajunt, forma est abstracta a materia, et forma abstracta non multiplicatur, sicut forma abstracta albedinis, quae est una. At haec est turpis aequivocatio in termino abstracta. Aliud est enim abstractum esse per conceptionem mentis, quod omnibus ideis universalibus competit; aliud abstractum esse a materia, h. e. esse expers materiae, sive spiritum esse. Illud quidem est unum; quia conceptus universalis pro omnibus individuis unius speciei est unus; verum forma expers materiae non est conceptus universalis, sed res concreta, cui plures similes esse possunt, non secus ac aliis formis, sive naturis materialibus. Ideo haec opinio vetus est deserenda."]

Auf einer schimpflichen Zweideutigkeit also soll es beruhen, wenn angesehene Theologen und Philosophen, darunter der doctor angelicus, dem jener schwungvollen Widmung zufolge

alles angehört, was die philosophischen Institutionen, welche im römischen Kollegium der Gesellschaft Jesu Dominicus Palmieri aus der Gesellschaft vortrug, enthalten: auf einer schimpflichen Zweideutigkeit also soll es beruhen, wenn jene Denker aus der Abstraktheit unserer allgemeinen Begriffe die Folgerung ableiten, dafs rein geistige Wesen nicht wie materielle in numerischer Vervielfältigung innerhalb spezifischer Wesenseinheit existieren!

Der oberflächliche Schein spricht für Palmieri. Die infolge des Vorherrschens der empiristischen Richtung nominalistisch geschulte moderne Denkweise dürfte geneigt sein, dem kühnen Kritiker der „alten Meinung" zuzustimmen. Indessen lassen wir uns nicht einschüchtern, und stellen wir zuerst die Frage: Was ist abstrakt? In wie vielfachem Sinne kann das Wort gebraucht werden? In welcher seiner verschiedenen Bedeutungen wird das Wort gebraucht, wenn Thomas und seine Schule aus der Abstraktheit unserer Begriffe auf die Materie als Grund der Individuation schliefsen und die weitere Konsequenz ziehen, dafs auf immaterielle Wesen der Gedanke einer numerischen Vervielfältigung von Wesen derselben Art keine Anwendung finde?

Palmieri stellt Begriff (conceptus universalis) und Sache (res concreta) einander gegenüber, gebraucht also das Wort „abstrakt" im Gegensatze zu k o n k r e t. Nun bedeutet aber in jenem Argument das Wort soviel als „immateriell", und steht gegenüber dem „materiell". Das Argument besagt also: unsere Begriffe werden dadurch allgemein, dafs sie durch eine Art von Vergeistigung der sinnlichen, individuellen Vorstellung entstehen. Da nun in dieser Vergeistigung die Individuation abgestreift wird, so folgt, dafs die Individualität der körperlichen Dinge in der Materie wurzelt, und weiterhin, dafs immaterielle Wesen, nicht in jener Weise individualisiert seien, wie körperliche, nämlich so, dafs sie Wesen derselben Art neben sich haben. Mit anderen Worten: reine Geister sind mit speziellsten Arten materieller Dinge, nicht aber mit materiellen Individuen in Vergleich zu bringen.

In diesem Argument mögen sich Lücken finden. Man mag der Meinung sein, die nicht die unsrige ist, dafs es uns

unbekannte Ursachen aufser der Materie geben könne, durch die unter Engeln rein individuelle Unterschiede begründet werden. Man mag die Auffassung der Abstraktion als einer Art von Vergeistigung der sinnlichen Vorstellung bestreiten, wie ja P. wirklich thut. Aber wir fragen: ist man berechtigt, gegen den englischen Lehrer und die in dieser Frage mit ihm gehen, den Vorwurf einer **schimpflichen Zweideutigkeit** zu schleudern? [Darüber, dafs dieser Vorwurf thatsächlich den hl. Thomas treffe, kann nicht der leiseste Zweifel obwalten. Nicht nur trägt Thomas an verschiedenen Orten und aufs Nachdrücklichste die Lehre vor, dafs es mehrere Engel derselben Art nicht gebe, sondern er begründet sie in unzweideutiger Weise durch seine Theorie von der Individuation der körperlichen Dinge. Im ersten Artikel der quaest. disput. de spiritual. creaturis bedient sich Thomas genau derselben Argumentationsweise und der Ausdrücke, gegen welche der Vorwurf der Zweideutigkeit erhoben wird: Si Angelus est forma simplex abstracta a materia, impossibile est etiam fingere, quod sint plures Angeli ejusdem speciei: **quia quaecunque forma quantumcunque materialis et infima, si ponatur abstracta, vel secundum esse vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una.** Si **enim intelligatur albedo, absque omni subjecto subsistens, non erit possibile, ponere plures albedines**, cum videamus, quod haec albedo non differt ab alia nisi per hoc, quod est in hoc vel in illo subjecto; et similiter si esset humanitas abstracta, non esset, nisi una tantum. Dafs der hl. Thomas diese Lehre nicht zurückgenommen, zeigt S. theol. I. qu. 50 art. 4; 75 art. 7; qu. 76. art. 2. Die aus opusc. 15 al. 16. v. P. angeführten Worte stehen hiemit nicht im Widerspruche; denn es ist hier von Intelligenzen im allgemeinen die Rede. Man vgl. Joh. a S. Thoma, curs. theolog. t. IV. p. 585 (ed. Vivès.)]

Betrachten wir uns noch näher das Wort **abstrakt**. Es gibt, wie früher bemerkt wurde, eine zweifache Abstraktion, eine willkürliche und eine unwillkürliche. [Von einem anderen Gesichtspunkte ist eine dreifache Abstraktion, die physische, mathematische und metaphysische, zu unterscheiden. Da es nicht in

unserer Aufgabe liegt, eine erschöpfende Theorie der Abstraktion zu geben, so können wir von dieser und anderen Unterscheidungen Umgang nehmen. Doch möge bemerkt werden, dafs die willkürliche „Abstraktion“, von der wir im Texte reden, im Grunde beschränkte Aufmerksamkeit, und von der wahren Abstraktion wesentlich verschieden ist. S. Sanseverino, Dynamilog. p. 941.]
Willkürlich ist die Abstraktion, wenn ich in der Definition des Menschen ein Merkmal für sich betrachte und von den anderen absehe — abstrahiere. Eine Art willkürlicher Abstraktion liegt darin, wenn ich an der Landschaft, die sich vor mir ausbreitet, den Blick bald auf den Wald, bald auf den Flufs, im Walde bald auf diesen, bald auf jenen Baum, am einzelnen Baum bald auf diesen, bald auf jenen Zweig richte. Willkürlich ist die Abstraktion, wenn ich an einem Gegenstande diese oder jene Eigenschaft, die Farbe, die Gröfse u. dgl. für sich betrachte. Von diesen verschiedenen willkürlichen Abstraktionen kommt in unserem Falle offenbar keine in Frage.

Eine Art von unwillkürlicher Abstraktion ist in der Bethätigung der äufseren Sinne gegeben. Im Gegenstande sind Farbe, Ton, Gröfse u. s. w. vereinigt, in den Sinnen sind sie geschieden. Das Gesicht fafst Licht und Farbe für sich, getrennt vom Tone u. s. w. also abstrakt auf. Da in dieser, von den Sinnen ausgeübten Abstraktion der Gegenstand Farbe, Ton u. s. w. individuell bleibt, so kann auch sie für unseren Fall nicht weiter in Betracht kommen.

Nun beachte man, dafs die bis jetzt angeführten Abstraktionsweisen den Umstand gemein haben, dafs die Abstraktion sich auf aktuelle Teile, das Wort im weitesten Sinne genommen, des Gegenstandes bezieht. Mag dieser etwas Ideales, ein Begriff, oder etwas Reales, ein Gegenstand der Sinne, sein: immer sind es wirklich vorhandene Teile, Merkmale des Begriffes, Teilsubstanzen, Accidentien u. dgl., von denen der eine mit willkürlichem oder unwillkürlichem Absehen von den übrigen aus der Verbindung mit diesen herausgehoben, abstrahiert wird.

Dieser Umstand ist auch dann noch vorhanden, wenn der Mathematiker die Quantität für sich, ohne sensibles Substrat

betrachtet, vorausgesetzt, dafs es sich um eine bestimmte, individuelle Figur handelt, dieses Dreieck, diesen Kreis, der als solcher allerdings nur in einem bestimmten Stoff verwirklicht sein kann. Sieht man aber von dem Stoffe ab, und stellt das Dreieck, den Kreis für sich vor, so liegt hierin ohne Zweifel eine Abstraktion, aber eine solche, deren Gegenstand in den Dingen actu, wenn auch nicht in dieser Getrenntheit vom Substrat vorhanden ist.

Anders verhält sich die Sache, wenn wir den allgemeinen Begriff selbst ins Auge fassen, mag es sich nun um Begriffe von physischen oder mathematischen Gegenständen handeln. [In mathematischen Dingen findet folglich eine zweifache Abstraktion statt. Vgl. hierüber den Kommentar des hl. Thomas zum dritten Buche von der Seele lect. VIII. Vivès t. III. p. 161, ferner S. Th. I qu. 85. art. 1. ad 1.]

Erstens ist ein solcher Begriff nicht Produkt der Willkür; denn mag dies auch immerhin von der Begriffsbestimmung eines Gegenstandes gelten können: der Begriff selbst, oder jede wahre intellektuelle Vorstellung entspringt im Geiste, und aus der sinnlichen Vorstellung wie die gewappnete Pallas aus dem Haupte Jupiters.

Zweitens enthält der allgemeine Begriff nicht irgend etwas actu in der sinnlichen Vorstellung Gegebenes. Denn, wäre dies der Fall, so müfste eine Analyse dieser den Begriff ergeben. Dies ist aber unmöglich. Denn die Analyse der sinnlichen Vorstellung ergibt immer nur Individuelles, nie Allgemeines, das Wesen, den Inhalt des Begriffs.

Und nun, was werden wir von dieser Art von Abstraktion sagen? Dafs sie mehr ist als Abstraktion, dafs in ihr die Abstraktion durch die Auffassung des Teiles eines Ganzen mit Absehen von anderen Teilen verbunden ist mit einer Art von Vergeistigung und vollkommener Entkleidung von der Materie, dafs in diesem Falle die Vergeistigung das Wesentliche und Hauptsächliche, die Abstraktion in jenem anderen Sinne aber nur das Zufällige ist.

Wir halten es für überflüssig, was wir bereits ausführlich erörtert haben, zu wiederholen, nämlich, dafs die materiellen

Dinge in den Intellekt nicht gelangen können, ohne sozusagen die Existenzweise des reinen Geistes anzunehmen, dafs sie von der Materie und den Bedingungen der Materie befreit, und so vollkommen immateriell werden müssen, um in einem immateriellen Subjekt aufgenommen zu werden. Und jetzt fragen wir, ob es auf einer schimpflichen Zweideutigkeit beruhe, wenn aus der abstrakten, d. h. nach dem Gesagten immateriellen Seinsweise, welche das Körperliche durch seine Aufnahme im Geiste annimmt, auf die Seinsweise des reinen, von der Matèrie und jeder Beziehung auf sie freien Geistes geschlossen wird?

Dafs die Dinge in der Seele, im Intellekt in geistiger oder vergeistigter, also in einer höheren Weise, als sie in sich selbst bestehen, seien, lehrt der hl. Augustin [Nulla est pulchritudo corporalis, sive in statu corporis, sicut est in figura, sive in motu, sicut est cantilena, de qua non animus judicet. Quod profecto non esset, nisi melior in illo esset haec species, sine tumore molis, sine strepitu vocis, sine spatio vel loci, vel temporis. De civitate Dei l. 8. c. 6.], und der hl. Thomas leitet aus der Allgemeinheit oder Abstraktheit, d. h. aus der Freiheit von der Materialität und materiellen Individualität der intellektuellen Vorstellungen die Immaterialität der menschlichen Seele ab. [Ex hoc enim, quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit, quod species, qua intelligimus, est immaterialis. Quaest. disput. X. de veritate, art. 8. Aus der Geistigkeit der Spezies folgt zunächst die des Intellektes, aus der Geistigkeit des Intellekts die der Seele.] Wir müssen also wohl annehmen, dafs im Sinne dieser beiden grofsen Denker die Gleichsetzung des Abstrakten einerseits mit dem Allgemeinen, andererseits mit dem Immateriellen nicht eine schimpfliche Äquivokation impliziere.

Die Geistigkeit des allgemeinen Begriffs gegenüber der Materialität der individuellen, sinnlichen Vorstellung gilt in der peripatetischen Schule als etwas Zweifelloses. Die arabischen Philosophen betonten dieselbe, freilich unter neuplatonischen Einflüssen in einem Mafse, dafs sie glaubten, durch fortgesetzte Verallgemeinerung mit den getrennten Naturen, den reinen

Geistern und Gott selbst sich in unmittelbare Verbindung setzen zu können. Dies ist nun allerdings nicht die Lehre des Aquinaten: wenn nicht das Dogma der christlich katholischen Kirche, die Autorität des „Philosophen“ selbst würde ihn vor einer solchen Annahme bewahrt haben. Aus den abstrakten Begriffen läfst sich eine Erkenntnis des rein Geistigen, jedoch nur eine unvollkommene schöpfen. Der arabische Philosoph (Avempace, Ibn Badscheh) wäre im Rechte, wenn die immateriellen Substanzen nichts anderes wären, als die Formen und Spezies der materiellen Dinge, wie die Platoniker angenommen haben. Wenn aber, wie wir festhalten müssen, die geistigen Substanzen ganz anderer Art sind als die Wesenheiten der materiellen Dinge, so wird keinerlei Abstraktion der Wesenheit materieller Dingo von der Materie zu etwas, der geistigen Substanz Ähnlichem führen. Daher können wir durch die materiellen Substanzen die immateriellen Wesen nicht vollkommen erkennen. [S. Theol. I. qu. 88. art. 2. c.]

Sind wir nicht vielleicht aus dem, von Thomas hier angeführten Grunde ohne Berechtigung, den Schlufs von der Immaterialität der reinen Geister auf die Eigenartigkeit ihrer individuellen Natur zu ziehen?

Dieser Zweifel nötigt uns, noch tiefer in Sinn und Bedeutung des Allgemeinen und Abstrakten einzudringen. Um nämlich in unserer Frage klar zu sehen, sind die transzendentalen, die Gattungsbegriffe und die Begriffe der speziellsten Arten einerseits, andererseits aber die Begriffe von Substanzen und Accidenzen zu unterscheiden. Da es sich an diesem Orte um den Schlufs von der Seinsweise, welche materielle Substanzen im denkenden Geiste annehmen, auf die Seinsweise immaterieller Substanzen handelt, so werden wir von den accidentellen Wesenheiten abzusehen und nur die substanziellen in Betracht zu ziehen haben. Die letzteren aber werden nicht allein durch letzte Differenzen, sondern auch durch Gattungsbegriffe und transzendentale Begriffe, wie Sein, Eins u. dgl. bestimmt. Begriffe der beiden letzten Arten nun sind abstrakt nicht nur im Sinne der Immaterialität, also im Gegensatz zum materiellen Sein, sondern auch in jenem

Sinne, in welchem das Abstrakte dem Konkreten entgegengesetzt wird. Wenn dasjenige, was in solchen transzendentalen und Gattungsbegriffen vom Verstande aufgefafst wird, der Existenz unfähig ist, so liegt der Grund davon nicht in der Immaterialität dieser Begriffe, sondern in ihrem Mangel an Konkretheit, nämlich darin, dafs Sein nur als dieses oder jenes bestimmte Sein, z. B. als endliches oder unendliches, mögliches oder wirkliches, und auf analoge Weise Substanz nur als geistige oder körperliche gegeben sein kann. Denn als existenzfähig kann nur dasjenige bezeichnet werden, was eine um und um bestimmte Wesenheit besitzt. Eine solche aber ist vom Standpunkte der Logik in den untersten Arten, den species specialissimae gegeben.

Wir sagen: Vom Standpunkt der Logik; denn es bleibt gleichwohl noch fraglich, ob solche speziellste Arten konkrete, existenzfähige Wesenheiten seien?

Im Sinne des Aristoteles, Albert des Grofsen, und des hl. Thomas ist zu sagen, dafs solche unterste Arten konkrete, existenzfähige Wesenheiten seien, sobald in ihren Begriffen keine Beziehung auf den Stoff liegt. Denn, drückt ihr Begriff eine Wesenheit aus, die nur im Stoff realisierbar ist, so wird eben damit diese Wesenheit zu einer allgemeinen, und tritt insoferne in die Linie anderer allgemeiner und in solchem Sinne — nämlich im Gegensatz zum „konkreten“ — abstrakter Wesenheiten. Denn, was im Stoffe realisierbar ist, das ist in ihm auch multiplizierbar, d. h. kann in einer Mehrheit gleichartiger Individuen existieren.

Sobald nämlich in einer logisch vollkommen bestimmten Spezies eine notwendige Beziehung auf den Stoff enthalten ist, liegt das eigentliche Hindernis der Unfähigkeit zu existieren nicht in dem Mangel an Bestimmtheit und Konkretion, in der Abstraktheit in diesem Sinne, sondern in der Materialität einer solchen Spezies, die in der formalen Immaterialität, die sie im denkenden Geiste besitzt, nicht existenzfähig ist, sondern des Stoffes bedarf, um aufserhalb des Geistes bestehen, d. h. existieren zu können. [In diesem Sinne wird die Differenz zwischen Platon und Aristoteles an verschiedenen Stellen vom hl. Thomas dargestellt. Statt vieler eine! „Quidam ut Platonici posuerunt formas rerum sensi-

bilium esse a materia separatas, et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura, earum vero participatione humanas mentes scientiam habere . . . Sed haec positio a Philosopho sufficienter reprobata est; qui ostendit, quod non est ponere formas sensibilium rerum nisi in materia sensibili; cum etiam nec sine materia sensibili in universali formae universales intelligi possent, sicut nec simus sine naso." De veritate qu. X. art. 6. c.]

Erläutern wir unseren Gedanken an Beispielen! Nehmen wir an, die Begriffe von Rose, Lilie, Eiche, Buche u. s. w. repräsentieren derartige speziellste Arten, so liegt es im Begriffe dieser Wesenheiten Wurzel, Blätter, Blüten zu haben, mit anderen Worten, sollen sie verwirklicht werden, so kann dies nur im Stoffe geschehen, Es gilt dies von allen Pflanzen, Tieren, Menschen [Auf die spezielle Schwierigkeit, welche die Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode der thomistischen Theorie zu bereiten scheint, werden wir im weiteren Verlaufe unserer Darstellung zu reden kommen.], um von unorganischen Wesen zu schweigen: der ideale, im Begriffe gedachte Typus, obgleich einer weiteren, logischen Determination nicht fähig und in diesem Betracht konkret, kann doch nicht als solcher in seiner idealen, immateriellen Reinheit aufserhalb des Geistes, der ihn denkt, da sein, weil er zu seiner Verwirklichung des Stoffes bedarf, und es nun einmal eine Rose, Eiche u. s. w. ohne realstoffliche Grundlage nicht geben kann.

Hier scheint der Ort zu sein, die Differenz platonischer und aristotelischer Denkweise etwas genauer ins Auge zu fassen.

Der Stagirite tritt der Ideenlehre Platons aus zwei Gründen, oder in zwei Punkten entgegen. Der erste Punkt betrifft die Übertragung der logischen Ordnung auf das reale Gebiet, die bei Platon in der Weise geschieht, dafs er die intelligible Welt der Ideen in derselben Weise sich gliedern und entfalten läfst, wie dies der menschliche, vom Allgemeinen zum Besondern fortschreitende, logische Gedankengang mit sich bringt. Dieser Vermischung des Logischen und Realen setzt Aristoteles seine strenge Scheidung von Logik und Metaphysik, logischer und realer

Ordnung entgegen, ohne seinerseits in das Extrem einer isolierten „formalen" Logik zu verfallen.

Der zweite Punkt bezieht sich auf die Hypostasierung der Ideen körperlicher Wesen, die doch, um eine vom Gedanken eines denkenden Subjekts verschiedene, objektive Realität zu besitzen, der Verwirklichnng im Stoffe bedürfen. Dagegen stellt Aristoteles durchaus nicht in Abrede, dafs es Begriffe geben könne, denen unmittelbar eine Realität entspricht, in denen, wie er sich ausdrückt, Fleisch nnd Fleisch-sein, Subjekt und Wesenheit eins und dasselbe sind. Solche Natnren aber sind eben die Intelligenzen. Daher kann es auch keinem Zweifel unterliegen, dafs der englische Lehrer durchaus im Geleise des aristotelischen Denkens sich bewegt, wenn er, abgesehen von der menschlichen Seele, der die Beziehung auf den materiellen Leib natürlich ist, jede Intelligenz als ein Wesen eigener Art betrachtet.

Wenden wir uns noch einmal zu dem gegen diese Annahme erhobenen Vorwurf der schimpflichen Zweideutigkeit zurück, so dürfen wir, um bei nnseren Beispielen zu bleiben, fragen, ob die Begriffe Rose, Lilie, Eiche, in denen wir letzte Arten denken, abstrakt seien, nur im Sinne der Unbestimmtheit, der Trennung dessen, was nnr die Seele auseinander hält, in Wirklichkeit aber vereinigt ist, mit einem Worte im Sinne jener Abstraktion, die Palmieri im Auge hat, und von der er sagt, sie geschehe per conceptionem mentis, qnod omnibns ideis universalibus competit; oder ob zngleich und vor allem im Sinne des Freiseins von der Materie — esse expers materiae. Palmieri erklärt dies durch „Geist sein" während es ganz allgemein von der Form geistigen Seins überhaupt gilt, nnabhängig davon, ob es sich um Snbstanzen oder Accidenzen handelt. Denn allerdings werden die körperlichen Dinge dadurch, dafs sie von uns gedacht werden, nicht zn Geistern. Dessenungeachtet aber nehmen sie in der idealen Sphäre des Denkens gewissermafsen eine geistige, weil immaterielle Seinsweise an.

Ergibt sich doch schon aus dem allgemeinen und unbestreitbaren Grnndsatze, dafs die Erkenntnisweise der Seinsweise des Erkennenden entsprechen müsse, die Konsequenz, dafs das Materielle

nur durch ein geistiges Bild erkannt werden könne; dafs es also, um in den Intellekt aufgenommen werden zu können, seiner stofflichen Existenzweise vollkommen entkleidet, vergeistigt, in diesem Sinne abstrakt werden müsse.

Palmieri unterscheidet die Abstraktheit des allgemeinen Begriffes von der Freiheit von Materie. In einem gewissen Sinne, wie aus dem bisher Gesagten hervorgeht, mit Recht. Andererseits aber beachte man, dafs gerade die Allgemeinheit des Begriffes, oder die Fähigkeit desselben, von mehreren prädiziert zu werden, seinen Grund in der immateriellen Auffassung des durch ihn Gedachten hat. Jeder Begriff ist dadurch allgemein, dafs er von dem hic et nunc oder von den Bedingungen der Materie abstrahiert, und diese Art von Abstraktheit ist es zunächst, die den allgemeinen Begriff als solchen charakterisiert, nicht jene, welche durch gesonderte Betrachtung seiner Merkmale entsteht.

Der gegen die thomistische Lehre geschleuderte Vorwurf erklärt sich aus der völlig verschiedenen Auffassung des Bildungsprozesses unserer Allgemeinbegriffe. Der Palmierische Begriff der Abstraktion ist ein ganz anderer als derjenige, den wir bei Thomas gefunden haben. Jene unwillkürliche Abstraktion, die aus der unter der Thätigkeit des intellectus agens erfolgenden immateriellen Aufnahme eines materiellen Erkenntnisobjektes stattfindet, ist dem vormaligen römischen Professor eine unverständliche, veraltete Sache. Ihm findet alles Erkennen durch Bildung einer Vorstellung bei Gegenwart des Objektes statt. Diese Vorstellung kann keine andere als eine individuelle sein. An ihr nimmt der Verstand seine trennenden und verbindenden Operationen vor, indem er das Gemeinsame für sich betrachtet und vom Eigentümlichen absieht. Kurz, es ist im wesentlichen die nominalistische Ansicht von der Abstraktion und den Allgemeinbegriffen. Die wahren Vorgänger Palmieris sind nicht Albert und Thomas, sondern Durandus und Occam. In dieser nominalistischen Richtung liegt denn auch das wahre Motiv für die Bestreitung der thomistischen Lehre vom Individuationsprinzip mit ihren notwendigen Konsequenzen: für uns ein neuer Beweis von dem Zusammenhang dieses Lehrpunktes mit den wichtigsten Teilen des thomistischen Systems. Denn

darüber dürfen wir uns keiner Täuschung hingeben, dafs die nominalistische Auffassung der Allgemeinbegriffe wie eine korrosive Säure wirkt, die alles zerstört, womit sie in Berührung tritt. Wäre der Nominalismus begründet, so müfste der stolze Bau der thomistischen Metaphysik in Trümmer sinken. Bevor wir aber diese Fäden der „Gedanken-Fabrik" weiter verfolgen, sei noch einmal auf das Verhältnis aufmerksam gemacht, in welchem platonische und aristotelische Denkweise mit Bezug auf den Gegenstand unserer Untersuchung zu einander stehen. Dafs die Körperwelt mittels der substanziellen Formen gleichsam ideal durchleuchtet und eben deshalb auch dem Verstande erkennbar sei: diesen Gedanken hält der gröfsere Schüler mit dem grofsen Meister fest. Freilich in einer Weise, durch die er erst wahrhaft zu seinem Rechte kommt; denn nach platonischer Ansicht würden wir durch die Begriffe nicht erkennen, was wir erkennen und erforschen wollen, die Welt, die wir erfahren, und in der wir leben, sondern eine andere, von ihr völlig verschiedene über ihr. Die substantiellen Formen des Aristoteles sind nicht etwas Jenseitiges, sondern das immanente Wesen des Stofflichen, in diesem aufgenommen und wahrhaft individuiert. Das Wesen des Einzelnen beruht daher nicht auf einer nebelhaften und ins Unbestimmte verschwimmenden Anteilnahme des Einzelnen an einem von ihm verschiedenen und allein wahrhaft seienden Allgemeinen, und darf daher auch nicht als eine blofse Erscheinungsform eines solchen aufgefafst werden. Der allgemeinen Idee als solcher kommt daher auch ein wirksamer Einflufs auf das Werden der Dinge nicht zu. Die Idee wirkt nur als vorbildlicher Gedanke eines wirkenden Prinzips, einer causa efficiens. Diese aber ist individuell; ein Individualwesen bringt ein anderes Individualwesen hervor.

Aufser den bereits hervorgehobenen Differenzpunkten ist dies der dritte, der die Theorie des Aristoteles von der platonischen Lehre unterscheidet. Es ist seine Auffassung des Werdeprozesses, durch welche Aristoteles die in der platonischen Ideenlehre enthaltenen Elemente eines falschen, idealistischen Rationalismus ausscheidet, ohne deshalb das ideale, zur Begründung

wahren Wissens — allgemeiner und notwendiger Erkenntnis — eingeführte Moment jener Lehre preiszugeben. Die wirkende Ursache nämlich wirkt als Form, oder wenn sie nicht reine Form ist, nach ihrer Form. Diesem Grundsatze gemäfs bringen Natur-ursachen Wirkungen hervor, die ihnen spezifisch oder generisch ähnlich sind, der Mensch einen Menschen, die Sonne zwar nicht wieder Sonnen, sondern Sonnenhaftes, wie die Farbenglut tropischer Pflanzen. Geistige Ursachen aber wirken nach den intellektuellen Formen des Verstandes, den Ideen. So erklärt sich die potentielle, weil durch die Materie gebundene, und gleichsam verunreinigte, in die zeiträumliche Daseinsweise des Hier und Jetzt herabgezogene, und deshalb durch die abstrahierende Thätigkeit des Verstandes erst zu entbindende Intelligibilität der materiellen Dinge, ohne dafs es nötig wäre, mit Platon die Realität des Einzelnen durch ein unklares Verhältnis zu den hypostasierten Begriffen von Dingen, die zwar eines geistig oder vergeistigt idealen, nämlich im Verstande, nicht aber eines geistig realen Seins, wie es Platon ihnen angedichtet, fähig sind, in Gefahr zu bringen.

Als eine Nachwirkung des platonischen Gedankens haben wir es anzusehen, wenn arabische Peripatetiker einerseits im Werdeprozefs den wirkenden Ursachen nur die Vorbereitung des Stoffes, die Einführung der Form aber dem Einflufs einer getrennten Intelligenz zuschreiben, und wenn dieselben Philosophen im Erkenntnisprozefs andererseits die Einwirkung der Dinge auf Sinn und Verstand auf eine blofse, einer höheren Intelligenz gebotene Veranlassung, die Ideen der Seele einzuflöfsen, reduzieren.





DIE LEIDENSCHAFTEN.

ABHANDLUNG

VON

DR. OTTEN,

PRÄSES DES SEMINARIUM LIBORIANUM ZU PADERBORN.

§ 3.

Appetitus sensitivus und intellectivus näher beleuchtet.

Im vorigen § wurde als Lehre der Scholastiker der Satz aufgestellt, daſs ein appetitus naturalis bei jedem Vermögen sich vorfinde oder, mit anderen Worten, eine vom Schöpfer dem Vermögen gegebene Bestimmnng nnd Neigung zu einer bestimmten Thätigkeit. Demnach kommt auch dem höheren Begehrungsvermögen, dem Willen, ein derartiger appetitus zu. Der Wille ist eben auch eine Natur, die nach des Schöpfers Anordnung einen bestimmten Zweck verfolgt. Dieser natürlichen Bestimmung kommen alle Eigenschaften zu, welche dem appetitus naturalis zngeschrieben werden. Eine treffliche Anseinandersetzung in Bezug hierauf findet man bei Thomas q. 22. de verit. a. 5. „In geordneten Dingen mnſs die erste Weise in der zweiten eingeschlossen sein, und in dem Nachfolgenden muſs sich nicht nur das vorfinden, was ihm seinem eigentümlichen Begriffe nach znkommt, sondern auch was ihm nach dem Begriffe des Ersten znsteht, wie dem Menschen geziemt, nicht nur der Vernuuft sich zn bedienen — das ist seiner eigentümlichen Differenz gemäſs, der Vernünftigkeit — sondern auch der Gebranch des Sinnes

oder der Nahrung — das verlangt sein Genus: lebendes Wesen ... Die Natur aber und der Wille sind so geordnet, dafs der Wille selbst eine Natur ist, weil alles in den Dingen Befindliche eine Natur genannt werden kann. Deshalb mufs im Willen nicht nur das sein, was dem Willen zukommt, sondern auch, was der Natur gebührt. Einer jeden geschaffenen Natur ist es eigen, dafs sie von Gott die Richtung auf Gutes erhalten, wonach sie natürlich notwendig strebt. Aus dem Grunde ist im Willen selbst ein natürlicher appetitus nach dem ihm geziemenden Guten, und aufserdem besitzt er die Kraft, etwas seiner eigenen Bestimmung nach, nicht aus Notwendigkeit zu erstreben, was ihm gebührt, insofern er Wille ist. Wie aber die Ordnung der Natur zum Willen, so ist die Ordnung dessen, was der Wille natürlich notwendig will, zu dem, wozu er sich selbst bestimmt. Daher ist das natürlich erstrebte Objekt der Grund und das Prinzip der übrigen erstrebbaren Objekte, wie die Natur der Grund des Willens ist.“ Mit Recht bemerkt Cajetan, dafs hier nicht zwischen Natur und Wille unterschieden ist, wie zwischen zwei verschiedenen Dingen, sondern der Wille kann betrachtet werden als irgend ein bestimmtes Sein und als Ursache, die, wie früher auseinandergesetzt, sich selbst bestimmt. Als Sein ist er eine res apta nata velle, ein Etwas, dessen natürliche Bestimmung es ist zu wollen. In der Beziehung kommt dem Willen eine notwendige, determinierte Thätigkeit zu, zu wollen, mit Ausschlufs jeder anderen Thätigkeit, es kommt ihm ein bestimmtes Objekt zu, das Gutsein, mit Ausschlufs jedes anderen, nicht das Wahre, nicht das Sein als solches. Wäre der Wille keine bestimmte Natur, kein Sein, so wäre er nichts, wäre auch keine freie Ursache. Deshalb nennt Thomas den Willen als Natur die Grundlage, das Prinzip des Willens als freier Ursache. Und wiederum, wäre der Wille nicht zu einem Objekte determiniert, zum Gutsein, dann würde er auch nicht dieses oder jenes Gute wählen können, d. h. er wäre keine freie Ursache. Eine gute Analogie bietet uns das körperliche Auge; wäre dasselbe nicht eingerichtet für das Farbige, das Lichte überhaupt, so würde es gar keinen bestimmten lichten Körper sehen können. Darum sagt Thomas

richtig: Das Objekt, was der Wille notwendig begehrt, ist das Prinzip aller der Gegenstände, welche von ihm erstrebt werden. Dieses Objekt, welches einer Potenz notwendig zukommt, wird genannt objectum proprinm, das Objekt, welches ihm allein mit Ausschlufs aller übrigen Potenzen eigentümlich ist. Im Gesagten liegt die Erklärung für den im vorigen § angewandten Satz: „Eine jede Potenz hat eine gewisse notwendige Beziehnng zu ihrem eigentümlichen Objekte.“

Wenn oben dem Willen eine notwendige Neignng zugeschrioben wird, so könnte noch die Frage auftauchen: Soll damit gesagt sein, dafs der Wille notwendig die aktuelle Neigung habe, dafs der Akt ein notwendiger, oder dafs nur eine bestimmte Richtung notwendig sei? Die Scholastiker stellten die Frage so: Ist die Neignng eine natürlich notwendige qnoad exercitium actus oder qnoad specificationem actus? Offenbar das letztere. Doch könnte der Fall ointreten, dafs auch der actus notwendig ist, wenn nämlich dem Willen ein Objekt gegenüberstände, welches die ganze Fülle des Gutseins enthielte und als solchos erkannt würde, dann wäre dem Willen unmöglich, es nicht zu wollen. Siehe hierüber den Kommentar Cajetans zu Summ. theol. I. q. 82. a. 1. Da der Mensch sein Streben auf existierende, also Einzeldinge richtet, so versteht man gewöhnlich unter Willen denselben als freie Ursache, nicht den Willen als Natur betrachtet.

Obwohl bereits der Unterschied zwischen appetitus sensitivns und intellectivus in den Grundzügen auseinandergesetzt ist, so dürfte eine Gegenüberstellung der einzelnen Punkte, in denen sie differieren, zum klareren Verständnisse dienen.

I. Unterschied in Bezug anf die Weise der Thätigkeit. Das sensitive Begehrungsvermögen determiniert sich nur die Richtung, ist aber gebunden in Beziehung anf den Akt, das intellektive ist frei in Wahl der Richtung und des Aktes. In vollendeter Kürze fafst Thomas das früher hierüber Gesagte zusammen. „Das Prinzip einer jeden Thätigkeit ist die Form, durch welche ein Wesen actu ist. Nach der Art der Form mufs also die Art der Thätigkeit sich richten, welche auf die Form folgt. Die Form nun, die nicht von dem durch eine Form thätigen

Wesen selbst stammt, verursacht eine Thätigkeit, über die der Thätige nicht Herr ist. Gibt es aber eine Form, die von dem durch sie Wirkenden gegeben ist, so wird er auch die Herrschaft über die nachfolgende Thätigkeit haben. Die natürlichen Formen, aus denen die natürlichen (notwendigen) Bewegungen und Thätigkeiten hervorgehen, kommen nicht von denen, deren Formen sie sind, sondern ganz und gar von aufsen, da ein jedes Ding durch die natürliche Form sein wesentliches Sein erhält. Nichts aber kann sein eigenes Sein verursachen, und deshalb bewegen diejenigen sich nicht selbst, die in natürlicher Weise bewegt werden. Denn nicht bewegt das Schwere sich selbst nach abwärts, sondern der Schöpfer, der ihm die Form gegeben. Auch in den vernunftlosen lebenden Wesen sind die sinnlich wahrgenommenen oder vorgestellten bewegenden Formen von den Tieren selbst nicht erfunden, sondern von den auf die Sinne wirkenden Aufsendingen her in sie aufgenommen und durch natürliche Schätzung beurteilt. Obgleich von ihnen deshalb gewissermafsen gesagt wird, dafs sie sich selbst bewegen, insofern ein Teil derselben bewegend ist, ein anderer bewegt, so ist dennoch das Bewegen selbst ihnen nicht aus sich zugekommen, sondern zum Teil von den erkannten Aufsendingen, zum Teil von der Natur. Insofern nämlich der appetitus die Glieder bewegt, sagt man: sie bewegen sich selbst — ein Vorzug vor den leblosen Wesen und Pflanzen. Insofern aber das Begehren selbst mit Notwendigkeit in ihnen erfolgt aus den durch die Sinne aufgenommenen Formen und dem Urteil der natürlichen Schätzungskraft, sind sie sich nicht Ursache ihrer Bewegung; deshalb haben sie nicht das Herrscherrecht über ihren Akt. Die geistig erkannte Form, durch welche die intellektuelle Substanz wirkt, ist vom Intellekt selbst, sie ist nämlich durch ihn erfafst und in gewisser Weise erdacht. Darum bewegen die geistigen Substanzen sich selbst zu Thätigkeiten, indem sie über ihre Akte herrschen." (Summ. phil. II. 47.)

II. Unterschied in Bezug auf den Sitz des Begehrens. Der appetitus sensitivus ist an ein körperliches Organ gebunden, der Wille ist in einer immateriellen, körperlosen Substanz. Weil

„alle sensitiven Kräfte Akte (actus, Vollkommenheiten) körperlicher Organe“ (Summ. theol. I. II. q. 9. a. 5.) sind, gilt dieses auch vom sensitiven Begehrungsvermögen. Actns organi corporalis nennt Thomas den appetitus sensitivns. (A. a. O.) Auf das Gebundensein an ein körperliches Organ stützt derselbe Philosoph die Lehre, dafs genanntes Begehrungsvermögen nur in beschränkter Weise sich selbst bewegt. „Die sensitive Strebekraft hat ein körperliches Organ und deshalb nähert sie sich den Zuständen der Materie und der körperlichen Dinge, dafs sie mehr bewegt wird, als sich bewegt.“ (De verit. q. 22. a. 4.) Aus demselben Grnnde verbindet sich mit der Thätigkeit dieses Vermögens eine körperliche Zustandsänderung (transmutatio corporalis), im Gegensatze zum geistigen Strebevermögen. „Die körperliche Zustandsänderung findet sich in den Akten des sensitiven Begehrens, und nicht beim Akte des intellektiven, weil dieses Begehrungsvermögen nicht die Vollkommenheit eines körperlichen Organs ist.“ (Summ. th. I. II. q. 22. a. 3.) Eine freiere Stellung in Bezug auf die Selbstbestimmung gebührt dem Willen, „insofern er sich keines körperlichen Organs bedient; denn indem er von der Natnr des Beweglichen, des Bewegten sich entfernt, nähert er sich der Natur des Bewegenden und Treibenden.“ (De verit. q. 22. a. 4.) Beim appetitus sensitivus ist nicht das körperliche Organ allein, nicht die Seelenkraft allein, sondern das „conjunctum“, das beseelte Organ Prinzip der Thätigkeit (principium quod). Das Organ wird nicht zur reinen Bedingung, ohne welche ein sensitives Begehren nicht möglich wäre, sondern belebt durch die Seele der eigentliche Sitz der Thätigkeit, das eigentliche Subjekt. Das Organ verhält sich zur Seelenkraft wie die Materie zum Akt, so dafs, obwohl nur das Kompositum thätig ist, dooh die Seele das bestimmende Prinzip ist (principium quo). „Es ist offenbar, dafs die Potenzen des sensitiven Teils der Seele im Kompositum sind, als dem Subjekte, aber sie sind von der Seele, gleichwie vom Prinzipe.“ (De anima. a. 19.) Endlich ist noch zu bemerken, dafs „jeder Akt eines Vermögens, welches eines körperlichen Organs bedarf, nicht allein von der Kraft der Seele abhängt, sondern auch von der Disposition des

körperlichen Organs, wie das Sehen von der Sehkraft und der Beschaffenheit des Auges, durch die es unterstützt oder behindert wird. Deshalb hängt der Akt des sinnlichen Begehrens nicht allein von der Strebekraft ab, sondern auch von dem körperlichen Zustande." (Summ. theol. I. II. q. 17. a. 7.)

III. Unterschied bezüglich der vorhergehenden Erkenntnis. Der Akt des sinnlichen Vermögens ruht auf sinnlichem Erkenntnisakte. Doch muſs der Gegenstand des Erkennens ein Ding nach seiner Konvenienz und Güte sein, nur das Konveniente vermag das Begehren zu reizen. Deshalb kann der Gesichtssinn, sofern er nur Farben, nicht aber deren Konvenienz wahrnimmt, das Begehren unmittelbar nicht hervorrufen. Sobald aber dem Tiere ein Gegenstand bezüglich des äuſseren Sinnes als betrübend oder ergötzlich entgegentritt, regt sich die Begehrungskraft. Von besonderer Wichtigkeit ist hier die sog. vis aestimativa, jener innere Sinn, wodurch an den Dingen etwas den äuſseren Sinnen Unzugängliches (intentiones insensatae) wahrgenommen wird, wie Nützlichkeit, Schädlichkeit, Freundschaft und Feindschaft. Daſs derartiges vom Tiere erkannt wird und von diesem Erkennen vor allem die Bewegung der Strebekraft ausgeht, spricht Thomas im 4. Art. q. 78. im ersten Teile seiner Summ. theol. aus. „Wenn das Tier nur wegen solcher Gegenstände bewegt würde, die dem äuſseren Sinne nach ergötzlich oder betrübend sind, so bedürfte es im Tiere auch nur der Erfassung jener Formen, die der Sinn wahrnimmt, in denen es sich ergötzt oder vor denen es zurückschreckt. Aber das Tier muſs einige Dinge suchen oder fliehen, nicht allein weil sie zum sinnlichen Wahrnehmen konvenient oder nichtkonvenient sind, sondern auch wegen anderer Eigenschaften der Angemessenheit und des Nutzens oder Schadens; wie das Schaf den Wolf kommen sieht und vor ihm flieht, nicht ob unziemlicher Farbe oder ob der Miſsgestaltung, sondern gleichsam vor einem natürlichen Feinde. In ähnlicher Weise sammelt der Vogel Stroh, nicht weil es für den Sinn ergötzlich, sondern weil es zum Nestbau dienlich ist. Derartige Eigenschaften, die der äuſsere Sinn nicht wahrnimmt, muſs demnach das Tier erkennen." Der appetitus sensitivus,

sagt Thomas an verschiedenen Stellen, ist seiner Natur nach dazu veranlagt, von der Schätzungskraft (vis, virtus aestimativa) bewegt zu werden. „Das sinnliche Begehren wird nicht nur von der Schätzungskraft, sondern auch von der Vorstellungskraft und dem Sinne bewegt.“ (Summ. theol. I. q. 81. a. 3.) Wie oben bemerkt, ist die Erfassung einer Form ohne Erkenntnis ihrer Konvenienz oder Nichtkonvenienz nicht imstande, das Begehren zu wecken. Konvenienz und Nichtkonvenienz sind aber Beziehungen (relationes), welche folglich notwendig vom Begehrenden erfafst werden müssen. Eine treffliche Erläuterung dieses Punktes bietet uns Cajetan. „Das Erfafste, als der Grund der Thätigkeit, reizt das Begehren, aber die Konvenienz oder Nichtkonvenienz, insofern sie erfafst ist, macht ihren Einflufs geltend. Denn in welch geziemender Weise auch immer ein Frierender sich wärmte, wenn er es nicht als konvenient in seiner Thätigkeit (in actu exercito, ut exercet convenientiam) erfafste, würde er sich nicht daran ergötzen. Noch offenbarer tritt dieses hervor in dem Lustgefühl oder Unlustgefühl, welches der Vorstellungskraft oder dem vernünftigen Erkennen folgt. Das Schaf würde wohl niemals den Wolf fliehen, wenn es denselben nicht als „unangemessen“ erkännte, den Charakter eines Feindes ihm zulegen müfste. Und fortdauernd lehrt die Erfahrung, dafs wir ob wechselnder Beziehungen, Konvenienz oder Nichtkonvenienz betreffend, die an einem Gegenstande erfafst werden, von Lust zur Unlust und umgekehrt übergehen. Manche lassen sich täuschen, weil sie nicht beachten, dafs die Beziehungen als erkannte wohl zu den verursachenden, thätigen Formen gehören, obgleich sie durch ihre Seinsweise denselben fern stehen. Wer das leugnet, mufs auch auf die Schätzungskraft verzichten, deren Objekt die aus den sinnlich erkannten Dingen wahrgenommenen, durch äufseren Sinn unerfafsbaren Eigenschaften (Beziehungen) sind, wie nützlich, freundlich, feindlich u. s. w., durch welche in den lebenden Wesen die Leidenschaften hervorgerufen werden.“ (Cajetan zu Summ. theol. I. II. q. 32. a. 1.) Weil nach der Lehre der Scholastiker dem Tiere und dem Menschen eine sinnliche Natur beizulegen ist, wenn auch in letzterem durch die

Verbindung mit der vernünftigen Natur zu höherer Vollkommenheit erhoben, so dürfen wir in beiden Wesen eine vis aestimativa annehmen. Doch ist die vis aestimativa im vollkommneren Menschen eine vollkommnere und trägt deshalb den Namen vis cogitativa. Worin die gröfsere Vollkommenheit besteht und welchen Einflufs dieselbe auf das sinnliche Begehren des Menschen ausübt, darüber später. Vorläufig ist schlechthin von der vis aestimativa die Rede, wie sie sich im Tiere findet. Das über Konvenienz und Nichtkonvenienz bezüglich des sinnlichen Begehrens Gesagte gilt auch vom höheren, geistigen Erkennen, worauf sich der Wille gründet. „Wie die Vorstellung einer Form ohne Abschätzung, ob konvenient oder schädlich, das sensitive Begehren nicht reizt, so veranlafst auch nicht die Erfassung des Wahren ohne den Begriff: gut und begehrenswert, ein Begehren." (Summ. theol. I. II. q. 9. a. 1. ad 2.) „Die erkannte Form ist das bewegende Prinzip, insofern sie unter dem Begriffe: gut oder konvenient erfafst wird." (Summ. phil. II. 48.) Ein Urteil, und zwar hier beim geistigen Vermögen in eigentlicher Bedeutung, über Konvenienz oder Nichtkonvenienz mufs dem Begehren vorausgehen. Aus der Freiheit dieses Urteils, welches nicht von der Natur determiniert ist, wie bei den vernunftlosen Wesen, schliefst Thomas auf die Freiheit des geistigen Begehrens oder Freiheit des Willens. Vgl. Summ. phil. II. 48.

IV. Die Verschiedenheit des sinnlichen und geistigen Erkennens und beider Objekte ergibt einen neuen Unterschied zwischen appetitus sensitivus und intellectivus rücksichtlich ihrer Objekte. Das sinnliche Erkennen beschäftigt sich nur mit sinnlichen Dingen, welche stets individuell oder partikulär sind. Deshalb geht das sinnliche Begehren nicht über die partikulären, sinnlichen Einzeldinge hinaus. Manches wird jedoch vom Intellekte erfafst, was den Sinnen unerforschbar ist, und kann folglich „durch den appetitus intellectivus begehrt werden, die immateriellen, geistigen Güter, wie Wissenschaft, Tugenden und derartiges." (Summ. theol. I. q. 80. a. 2. ad 2.) Als höhere Potenz, die zugleich alle Objekte der niederen umfafst, strebt das geistige Begehren auch nach den aufserhalb der Seele be-

findlichen Einzeldingen. Darin kommen beide Begehrungsvermögen überein, aber das geistige Vermögen strebt nach den Einzeldingen „gemäfs eines allgemeinen Grundes, wie wenn es etwas begehrt, weil es gut ist." (A. a. O.) Der Unterschied läfst sich so ausdrücken: Das intellektive Begehren erstrebt ein einzelnes, partikuläres Gut, welches unter einem allgemeinen Gesichtspunkte (Grund, secundum rationem universalem) erfafst ist, das sensitive aber nicht. Gegen diesen Satz lassen sich zwei Einwendungen machen, die zugleich mit den Widerlegungen dem Kommentar des Cajetan entnommen sind. Die Auseinandersetzung derselben wird auf das vorher Gesagte helleres Licht werfen. Wie kann der Wille als geistiges Vermögen auf ein Einzelding gerichtet sein, da der Intellekt, worauf er sich stützt, das Allgemeine in den Dingen erkennt, während das Partikuläre (unter bestimmten Verhältnissen des Ortes und der Zeit, sub conditionibus hic et nunc) dem sinnlichen Erkennen unterliegt? Der Intellekt hat allerdings als erstes Objekt das Allgemeine (universale), aber er erkennt auch die Einzeldinge, wie, ob direkt oder reflex, darauf kommt es hier nicht an; denn alles, was der Intellekt direkt oder reflex erkennt, ist Gegenstand direkten Wollens.

Wenn ferner gesagt wird, der Wille strebe nach den Einzeldingen auf einen allgemeinen Grund hin, so scheint das jedem Vermögen zuzukommen. Das Gesichtsvermögen erstreckt sich auf alles unter dem Gesichtspunkte: farbig. In der lateinischen Sprache läfst sich der Einwand noch genauer fassen. Wir können sagen: Color in communi ist das Objekt des Gesichtes, ebenso wie wir sagen: Bonum in communi ist das Objekt des Willens. Doch in der ersten Ausdrucksweise ist das in communi anders zu fassen als in der zweiten. In der ersten, wie Cajetan treffend bemerkt, ist es adverbial zu nehmen, so dafs color in communi bedeutet: „Das Objekt des Gesichtsvermögens ist color communiter et universaliter, d. h. Farbe, in welchem Dinge, wann und wo auch immer sie sich finden mag." Nicht nur dieses oder jenes farbige Objekt, sondern jedes beliebige Ding, welches koloriert ist, wird vom Auge wahrgenommen. In der zweiten

Ausdrucksweise ist in communi nominaliter oder, wie wir sagen, attributiv zu nehmen, gleich bonum commune, bonum universale. Objekt des Sehens kann color universalis oder Farbe, abstrahiert von allen individuellen Bestimmungen, nicht sein. Wohl kann ich wissen, erklären, definieren, was Farbe (color universalis) ist, aber ich sehe stets diese oder jene ganz bestimmte Farbe. Das bonum commune ist das eigentliche Objekt des Willens, wie es allein vom Intellekte erfafst wird; es ist das erste Objekt, dem an zweiter Stelle als objecta secundaria alle Dinge folgen, in denen das geistige Erkenntnisvermögen den Begriff: gut entdeckt.

Eine zweite Bemerkung Cajetans wird durch die Unterscheidung eingeleitet zwischen terminus und ratio terminandi, zwischen Objekt und der Bedingung (Eigenschaft), wodurch etwas zum Objekte einer Thätigkeit erhoben wird. „Das Objekt ist das Ding selbst, auf welches das Erkennen oder Begehren zielt, was nämlich erkannt oder begehrt wird. Die ratio terminandi ist ihrem Namen nach jenes, wodurch das Objekt selbst geeignet ist, jene Thätigkeit auf sich zu lenken. Wenn ich z. B. dieses Weifse sehe, so ist Objekt oder terminus die gesehene Sache, dieses Weifse, ratio terminandi ist die Weifse (albedo) der Sache; denn durch sie ist diese weifse Sache formell geeignet, als Zielpunkt des Sehens zu dienen.“ Wenden wir nun diese Unterscheidung auf die vorhin gegebene an, „so kann das Objekt unseres Begehrens vierfach sich ändern, je nachdem man den terminus und die ratio terminandi des Begehrens mit einander paart. 1. Entweder sind beide universell (allgemein, abstrahiert von individuellen Bedingungen), wie wenn wir etwas Universelles begehren, z. B. dafs alle Menschen selig werden. 2. Oder beide sind singulär, wie beim Erstreben dieser Rache, weil sie jetzt, hier, an diesem Wesen u. s. w. konvenient erscheint. 3. Oder der terminus ist singulär und die ratio terminandi universell, wie wenn man einen ungehörigen Gegenstand zu ergründen strebt, weil jedes Wissen etwas Vollkommenes ist. 4. Oder der terminus ist singulär und die ratio terminandi etwas, was in gleicher Weise gemeinschaftlich ist (communis communiter). Und auf derartiges scheint unser Begehren sehr häufig

gerichtet zu sein; denn fortwährend erstreben wir ein nützliches, ergötzliches oder gutes Einzelding wegen einer Eigenschaft (Bedingung), die in gleicher Weise in mehreren Dingen sich findet, die nns nicht weniger zum Begehren reizte, wenn sie in einem anderen Einzeldinge uns entgegenträte. Es verschlägt ja nichts, wenn einem Menschen, der diesen Trunk begehrt, ein anderer Trunk gespendet würde, der nur der Zahl nach von jenem verschieden wäre. Der Unterschied ist nnn zwischen genannten vier Strebeobjekten, dafs nur zwei Zielpnnkte für den appetitus sensitivns sein können, nämlich das zweite und vierte, denen nichts Universelles beigemischt ist. Anf den appetitns intellectivns können aber alle bezogen werden, wie die Erfahrung lehrt. An der besprochenen Stelle (Summ. theol. I. q. 80. a. 2. ad 2.) werden nur zwei genannt, das erste, in dem beides universell ist, und das dritte, in dem das Strebeobjekt singnlär ist und die ratio terminandi universell, worin die Differenz zwischen dem geistigen und sinnlichen Streben beginnt. Denn das sinnliche Begehren richtet sich anf ein Einzelding anf Grund einer Bedingung, die entweder singulär oder allgemein in mehreren befindlich (communis universaliter, adverbial genommen), nicht aber universell ist, weil weder der Sinn noch ein anderes Vermögen, es sei denn ein rein geistiges, als terminus etwas Universelles haben kann. Das geistige Begehren erstreckt sich auf das Einzelding auf Grund einer erkannten allgemeinen, universellen Bedingung, nnd anfserdem auf das Universelle selbst nnd endlich auf ein rein immaterielles Gnt.“ Vgl. Kommentar Cajetans zu Summ. theol. I. q. 80. a. 2.

§ 4.

Verhältnis der beiden Begehrungsvermögen im Menschen.

Da der Mensch das Bindeglied zwischen der rein geistigen Welt und der rein sinnlichen ist, oder wie Thomas sagt: „auf der Grenzscheide der geistigen und körperlichen Dinge steht“ (Summ. th. I. q. 77. a. 2.), so findet man in ihm das eigentümliche Begehrungsvermögen beider Welten vereinigt. Doch besteht der

Mensch nicht aus zwei Substanzen, er ist eine einheitliche Substanz, wenn auch aus Materie und Form zusammengesetzt. In dem Prinzip, aus dem das Leben quillt, der menschlichen Seele, der forma substantialis des Menschen, wurzeln demnach beide appetitus, beide Vermögen einer und derselben Substanz. „Es ist offenbar, daſs alle Vermögen der Seele, mag die Seele allein ihr Subjekt sein, oder das Kompositum, aus der Wesenheit der Seele strömen, wie aus einem Prinzipe." (Summ. theol. I. q. 77. a. 6.) Die Einheit der Substanz verlangt auch Einheit in dem, was aus der Substanz hervorgeht, welche Einheit bei mehreren Dingen eine Einheit der Ordnung oder Beziehung ist. „Von einem einfachen Wesen können auf natürlichem Wege viele Dinge in einer gewissen Ordnung hervorgehen." (A. a. O. ad 1.) Somit besteht auch eine bestimmte Ordnung und Beziehung zwischen dem appetitus sensitivus und intellectivus im Menschen. Es ist zwar, wie bei allen verschiedenen Dingen ein Gegensatz vorhanden, aber „die Potenzen der Seele stehen einander gegenüber durch den Gegensatz von vollkommen und unvollkommen." (A. a. O. a. 7. ad 3.) Durch diesen Gegensatz ergibt sich, daſs die eine Potenz in der anderen ihr Ziel und selbst ihre leitende Ursache findet. „Die Potenzen der Seele, welche der Vollkommenheit und der natürlichen Ordnung nach voranstehen, werden Prinzipe der anderen nach Weise der Zweckursache und des thätigen Prinzips (per modum finis et activi principii). Wir sehen ja, daſs das sinnliche Erkennen des Intellekts wegen ist und nicht umgekehrt." (A. a. O.) Ferner folgt aus genanntem Gegensatze zwischen vollkommen und unvollkommen, daſs die niederen Kräfte durch die innige Verbindung mit vollkommenen an deren Vollkommenheit teilnehmen. „Einige sensitive Kräfte haben in uns, obwohl sie uns und den Tieren gemeinsam sind, einen höheren Rang (höhere Vollkommenheit) aus dem Grunde, weil sie mit der Vernunft verbunden sind. Und auf diese Weise ist auch der appetitus sensitivus in uns hervorragender, als der in den übrigen lebenden Wesen." (Summ. theol. I. II. q. 74. a. 3. ad 1.) Worin besteht dieser Vorzug in kurzem Ausdruck? „Der appetitus sensitivus ist von Natur aus dazu bestimmt, der

Vernunft (dem Willen) zu gehorchen." (A. a. O.) Die dienende Stellung erhebt ihn aber zur Teilnahme an der Eigentümlichkeit des Willens, deshalb fügt Thomas genannten Worten hinzu: „Bezüglich dieses Umstandes kann der appetitus sensitivus das Prinzip einer freiwilligen Thätigkeit werden."

Da das Begehren sich gleichsam vom Erkennen durch das Streben zur äufseren Thätigkeit bewegt, kann die besondere Stellung des sinnlichen Begehrens im Menschen in drei Momenten betrachtet werden.

I. Rücksichtlich des Erkennens. Hier mufs vor allem die Vollkommenheit hervorgehoben werden, welche die sog. vis aestimativa im Menschen erfährt. „Denn rücksichtlich der sinnlichen Formen ist kein Unterschied zwischen dem Menschen und den anderen lebenden Wesen; in gleicher Weise werden sie von den äufseren sinnlichen Gegenständen gestaltet. Aber was die vorgenannten Eindrücke (die intentiones insensatae, von denen früher die Rede) betrifft, so liegt eine Verschiedenheit vor. Während die übrigen lebenden Wesen derartige Intentionen nur durch einen gewissen natürlichen Instinkt erfassen, nimmt sie der Mensch auf durch einen gewissen Vergleich, durch eine Art Zusammenstellung (collatio). Deshalb heifst die Potenz, welche bei den anderen Wesen den Namen: aestimativa naturalis trägt, beim Menschen cogitativa, die derartige Intentionen durch eine vergleichende Zusammenstellung (gleichsam durch Erwägen und gegenseitiges Abschätzen, was durch das Verbum cogitare ausgedrückt wird) gewinnt. Aus diesem Grunde heifst sie auch ratio particularis, welche individuelle Auffassungen mit einander vergleicht, wie die ratio intellectiva oder universalis mit allgemeinen Intentionen zu thun hat." (Summ. theol. I. q. 78. a. 4.) Mit Ausnahme des Menschen erfassen die lebenden Wesen die intentiones insensatae „durch natürlichen Instinkt, wie das Schaf infolge eines natürlich notwendigen Vorganges den Wolf flieht, als etwas Feindliches". (de anima 13.)

Das Urteil, als Resultat der vis aestimativa, wenn wir es so nennen wollen, ist ein notwendiges, durch die Natur bestimmtes. Die Tiere bewegen sich nicht selbst zu diesem Urteil,

sie sind gebunden. Ein ganz freies Urteil über einen bestimmten Gegenstand können nur die Wesen besitzen, welche ein rein geistiges Erkennen haben, welche das Gute und Wahre als solches oder mit andern Worten die intentiones universales erfassen. Wenn jemand freien Urteils sein, „wenn er über die Güte oder Konvenienz eines Gegenstandes urteilen, sich selbst zum Urteil bewegen soll, dann mufs er durch eine höhere erkannte Form sich zum Urteil bestimmen. Diese Form kann nur der Begriff des Guten oder Konvenienten (im allgemeinen) selbst sein, durch welchen über einen jeden bestimmten guten oder konvenienten Gegenstand geurteilt wird. Iene bestimmen sich also allein zum Urteil, welche den allgemeinen Begriff des Guten oder Konvenienten erkennen, und das sind die geistigen Wesen. Die geistigen bewegen sich demnach nicht allein zur Thätigkeit, sondern auch zum Urteil, sie allein sind frei im Urteilen, oder was dasselbe heifst, sie haben einen freien Willen.“ (Summ. phil. II. 48.) Hierzu bemerkt Franz von Ferrara, welcher die philosophische Summa erklärt hat: „Die erkannte Form bestimmt zur Thätigkeit, insofern durch sie geurteilt wird, dafs etwas gut oder konvenient ist. Wenn nun jemand über sein Urteil zu reflektieren vermag, um zu untersuchen, ob das Urteil über das Gutsein oder die Konvenienz eines Gegenstandes wahr oder falsch ist, so mufs dieses geschehen auf Grund des allgemeinen Begriffes von gut oder konvenient. In ähnlicher Weise mufs sich die Erwägung, ob ein Urteil, wodurch ein Wesen als lebendes erklärt ist, auf Wahrheit beruht, sich auf den allgemeinen Begriff: animal stützen, durch den wir zu erkennen vermögen, ob dieses oder jenes partikuläre Wesen ein animal sei. Da nun alles, was sich zum Urteil bestimmt, über sein Urteil reflektieren kann (denn, wie Thomas in der vorausgehenden Begründung desselben Artikels sagt, mufs, wer sich selbst zum Urteil bewegt, sein Urteil erkennen), so mufs der sich selbst zum Urteil Bestimmende eine höhere und allgemeinere Form erkennen, als die Form eines partikulären Guten ist, wodurch er das Urteil über die Konvenienz dieses partikulären Dinges untersucht. Diese allgemeinere Form kann aber nur der allgemeine Begriff des Guten oder Konvenienten

selbst sein, welcher durch den Intellekt erfafst wird." An der Freiheit im Urteil, welche dem geistigen Erkenntnisvermögen wegen Erfassung der allgemeinen Begriffe (intentiones universales) zukommt, partizipiert die vis cogitativa des Menschen, so dafs sie in der Mitte steht zwischen der Vernunft und der vis aestimativa. Wie beim Vernunftschlusse findet auch bei ihr eine Art Untersuchung und Vergleichung statt, aber nicht vermittelst einer allgemeinen Wahrheit, sondern vermittels der intentiones particulares. „Zur Erfassung dieser (der intentiones insensatae) gelangt der Mensch durch Untersuchung und Vergleichung" (de anima a. 13.). „Die potentia cogitativa ist das Höchste im sensitiven Teile, wo dieser gleichsam an den intellektiven Teil heranreicht; so nimmt er teil an dem, was im intellektiven Bereiche das Niedrigste ist, nämlich an dem Schlufsverfahren der Vernunft." (de verit. q. 14. a. 1. ad 9.) Die intentio particularis unterliegt aber dem Einflusse der intentio universalis, welche, „weil universell, viele Einzeldinge der Potenz nach enthält." (Summ. phil. II. 48.) In ähnlicher Weise äufsert sich der Einflufs eines allgemeinen Urteils bei einem praktischen Vernunftschlusse. Somit kann ein partikuläres Urteil der vis cogitativa durch das geistige Erkenntnisvermögen gelenkt werden. „Da nämlich dieselbe Sache unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, demnach sowohl ergötzlich als erschrecklich gemacht werden kann, so stellt die Vernunft der Sinnlichkeit vermittels der sinnlichen Vorstellung einen Gegenstand vor unter dem Gesichtspunkte des Ergötzlichen oder Betrübenden, sowie es ihr gut scheint, und auf diese Weise wird die Sinnlichkeit zur Lust oder Unlust bewegt" (de verit. q. 25. a. 4.). Ähnlich spricht sich Thomas aus in Summ. theol. I. q. 81. a. 3, indem er sich zugleich auf die Erfahrung beruft. „Die ratio particularis selbst läfst sich ihrer Natur nach im Menschen gemäfs der ratio universalis leiten, deshalb werden auch beim Schlufsverfahren aus allgemeinen Sätzen singuläre Schlüsse gemacht. Daraus ist offenbar, dafs die ratio universalis dem sinnlichen Begehren gebietet, und dieses ihr unterthänig ist. Weil jedoch allgemeine Prinzipien in singuläre Schlufssätze einzuführen, Sache der ratio und nicht schlechthin des Intellekts ist, so sagt man eher, das Begehren gehorche der

ratio, als dem Intellekte. Das kann jeder an sich selbst erfahren; durch Anwendung einiger allgemeiner Erwägungen wird der Zorn besänftigt, legt sich die Furcht, oder wird auch dadurch angestachelt." „Da es in der Macht der Vernunft (ratio) steht, eine und dieselbe Sache unter verschiedenen Anschauungsweisen vorzustellen, wie z. B. eine Speise als lusterregend und tödlich, kann sie die Sinnlichkeit nach entgegengesetzten Seiten bewegen" (de verit. q. 25. a. 4 ad 4.).

II. Rücksichtlich des Strebeaktes. Nach der Lehre der Scholastiker „wird eine partikuläre thätige Kraft (Ursache) von der allgemeinen gelenkt und geleitet." (Summ. theol. I. II. q. 17. a. 7.) Das sinnliche Begehrungsvermögen ist eine derartige partikuläre Kraft, die dem geistigen Begehren, als einer allgemeinen, untersteht. Das partikuläre Gut, als Objekt des appetitus sensitivus ist als Teil im allgemeinen Guten, dem Objekte des Willens enthalten. Deshalb kann sich der Wille auch darauf erstrecken, also einen Akt des sinnlichen Begehrens veranlassen. „In allen geordneten aktiven Potenzen bewegt die Potenz, welche auf ein universelles Ziel gerichtet ist, jene, die partikuläre Ziele verfolgen. Der König, das allgemeine Staatswohl ins Auge fassend, bewegt durch seinen Befehl die Stadtvorsteher, die ihre Sorge einzelnen Städten angedeihen lassen. Das Objekt des Willens ist aber das Gute im allgemeinen. Jegliche andere Potenz bezieht sich auf ein eigentümliches ihr zuträgliches Gute, wie das Gesicht auf die Erfassung der Farbe und der Intellekt auf die Erkenntnis des Wahren. Deshalb bewegt der Wille in thätiger Weise alle Potenzen der Seele zu ihren Akten." (Summ. theol. I. q. 82. a. 4.) Ferner „verhält es sich mit Kräften, die gegenseitig geordnet und mit einander verbunden sind, derartig, dafs eine heftige Bewegung in einer derselben, und besonders in der höheren, auf die andere gleichsam hinüberfliefst, übertragen wird. Wenn demnach die Bewegung des Willens durch freie Wahl rücksichtlich eines Gegenstandes gesteigert ist, folgt das sinnliche Begehren der Bewegung des Willens. Deshalb wird in III. de anima gesagt, der appetitus bewege den appetitus, der höhere nämlich den niederen" (de verit. q. 25. a. 4.).

„Wenn der höhere Teil der Seele,“ sagt Thomas I. II. q. 24. a. 3. ad 1, „in intensiver Weise zn etwas bewegt wird, dann folgt dieser Bewegung auch der niedere Teil, nnd so ist ein Begehrungsakt, wie er im appetitns sensitivns sich findet, wohl das Zeichen eines besonders intensiven Willensaktes.“ Diese Art nennt er auch hier modus redundantiae.

III. Rücksichtlich der vollführenden Bewegungskraft. „Wie bei einem Heere der Abmarsch zum Kampfe vom Befehle des Oberanführers abhängt, so bewegt in uns die Bewegungskraft die Glieder nur auf Befehl dessen, was in nns den höchsten Rang einnimmt, nämlich der Vernunft, welche Bewegung auch immer in den niederen Kräften stattfinden mag. Deshalb drückt die Vernunft den sinnlichen Begehrungsakt nieder, anf dafs er nicht zum äufseren Werk fortschreite“ (de verit. q. 25. a. 4.). Ausführlicher spricht sich Thomas hierüber ans Summ. theol. I. p. 81. a. 3. „Dem Willen nnterliegt auch der appetitus sensitivus in Bezug auf die Ausführung, die durch die Bewegungskraft zustande kommt. Bei den übrigen lebenden Wesen folgt sofort auf den Begehrungsakt die Bewegung, wie das Schaf, von Furcht vor einem Wolfe erfafst, sofort flieht, weil in diesem Wesen kein höheres Begehrungsvermögen ist, welches Einsprnch erhöbe. Aber der Mensch wird nicht sogleich auf einen Akt des niederen Begehrens bewegt; sondern es wird erst der Befehl des Willens, des höheren Begehrens erwartet. Denn in allen geordneten Bewegungspotenzen bewegt die zweite nur in Kraft der ersten. Deshalb reicht das niedere Begehren nicht zur Bewegung hin, wenn nicht das höhere beipflichtet.“

Um Mifsverständnisse zu vermeiden, bedarf die letzte Äufserung des Aquinaten einer näheren Erläuterung. „Es scheint nämlich die Unterwürfigkeit des sinnlichen Begehrens unter den Willen nicht so streng zu sein, dafs es nur in Kraft dieses bewegen kann, wie im Vorliegenden ausdrücklich geschlossen wird. Ferner hat es wohl den Anschein, als ob der appetitus sensitivus im Menschen gegen seinen Willen eine Bewegung veranlafst, wie bei einem Unenthaltsamen. Darauf erwidere ich, dafs die Auseinandersetzung ganz richtig ist, aber man mufs sie cum grano

salis verstehen, d. h. sie hat ihre Giltigkeit, wenn keine Hindernisse vorliegen und der Ausdruck: Willenszustimmung nicht zu eng gefafst, sondern unter Zustimmung sowohl die ausdrückliche als auch die einschliefsliche (explicite, implicite) oder die nur interpretative u. s. w. verstanden wird. Dafs im Menschen das sensitive Begehren allein bewegt, kommt infolge einer Hinderung des höheren Begehrens, wie es bei Kindern und Geistesschwachen hervortritt. Dafs aber nach Ausschlufs des Hindernisses das niedere Begehren nur bewegt unter irgend einer Mitwirkung des höheren, erkennen wir erfahrungsgemäfs daraus, dafs wir unsere ganze äufsere Ortsbewegung (translatio) eine freiwillige nennen." (Cajetan zu Summ. theol. I. q. 81. a. 3.) Die Frage, ob nicht jedem Begehrungsvermögen eine besondere vis motiva entspricht, wird dahin beantwortet, dafs eine einzige vis motiva genüge. Zur Begründung weist Thomas darauf hin, dafs „die höhere Strebekraft vermittels der niederen bewegt." (Summ. theol. I. q. 80. a. 2. ad 3.) Das ist nach Erklärung Cajetans der gewöhnliche Verlauf; der Wille als primum movens veranlafst vermittels des appetitus sensitivus als secundum movens die äufsere Bewegung. Vgl. hierzu den Kommentar Cajetans zu genannter Stelle.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so besteht der Vorzug des sinnlichen Begehrens im Menschen darin, dafs es von Natur aus dem höheren unterworfen ist. Durch eine derartige Stellung behauptet es vor dem appetitus sensitivus der Tiere den Vorrang. Sehr beherzigenswert sind die Worte Cajetans auf den möglichen Einwand: Der appetitus sensitivus bei den übrigen lebenden Wesen kann ohne Mitwirkung eines Willens bewegen, und er ist doch im Menschen nicht von schlechterer Beschaffenheit. „Dafs die Unterwürfigkeit," sagt Cajetan zu Summ. theol. I. q. 81. a. 3., „der Würde der sensitiven Natur im Menschen keinen Eintrag thut, ist klar, weil es vortrefflicher und edler ist, so hohe Werke, wie menschliche Bewegungen (motus humani) sind, in der Eigenschaft eines Untergebenen zu verrichten, als niedrige Werke in der Stellung eines Vorgesetzten. Gleichwie wir nicht daran zweifeln, dafs es zur Würde der sensitiven Natur beiträgt, mit der vernünftigen verbunden zu sein, obwohl jene dadurch

den Vorzng verliert, die erste Stellnng zu behaupten, die sie im Tierwesen einnimmt, so darf auch kein Zweifel aufkommen an der sich hieraus ergebenden Wirknng, dafs es eine gröfsere Vollkommenheit bedeutet, in der Unterwerfung unter den appetitus intellectivus zu bewegen. Im allgemeinen wird ja das Niedere durch Verbindung mit dem Höheren geadelt und erhoben, obgleich es die Stellung eines Untergebenen einnimmt."

Es erübrigt noch die Herrschaft des Willens über das sinnliche Begehren näher zu beleuchten. Man kann im lebenden Wesen eine doppelte Art von Herrschaft wahrnehmen, eine despotische und eine politische. „Die Seele herrscht über den Körper mit despotischer Macht, der Intellekt aber über den appetitus sensitivns mit politischer nnd königlicher Macht. Despotisch nennt man die Herrschaft, welche jemand über seine Sklaven ausübt, die gar nicht die Fähigkeit haben, in irgend etwas dem Gebote des Befehlenden sich zu widersetzen, weil sie nichts als ihr Eigentnm beanspruchen können. Politisch und königlich heifst die Herrschaft, welche jemand über Freie besitzt, die trotz ihrer Unterwürfigkeit unter die Leitung des Vorgesetzten, dennoch etwas Eigenes besitzen, kraft dessen sie dem Befehle widerstreben können. So herrscht die Seele mit despotischer Macht über den Körper, weil die Glieder des Körpers dem Befehle der Seele in nichts zu widerstehen vermögen, sondern sofort auf das Begehren der Seele hin Hand und Fufs sich bewegt und jegliches Glied, welches durch Willensbewegung der natürlichen Anlage nach sich leiten läfst. Dem Intellekt aber oder der Vernunft wird eine politische Herrschaft über das sinnliche Begehrungsvermögen zngeschrieben, weil es etwas ihm Eigenes besitzt. Deshalb kann es dem Geheifse der Vernnnft widerstreben . . . So bezeugt die Erfahrung, dafs der appetitus sensitivus der Vernunft widerstreitet, weil wir etwas Ergötzliches sinnlich wahrnehmen, was die Vernunft verbietet, oder etwas Betrübendes, was die Vernunft erheischt. Wenn genanntes Begehren auch in einem oder anderen Dinge der Vernnnft widerstrebt, wird dadurch nicht ausgeschlossen, dafs es ihr im allgemeinen unterwürfig ist." (Summ. theol. I. q. 81. a. 3. ad 2.)

§ 5.

Der Begriff passio.

Nach Erledigung der wichtigen Vorfragen, die ein klares Licht auf das Folgende werfen werden, gehen wir zu dem eigentlichen Gegenstande über. Was versteht man unter passio? Der Name passio, Leiden, griech. πάθος, wird im weitesten und engeren Sinne gebraucht. Im ersteren Sinne kann man unter Leiden jedes Empfangen (recipere) verstehen, wo der einwirkenden Thätigkeit (actio) eines Wesens die Aufnahme (passio) von seiten des anderen Wesens entspricht. „Jedes Empfangen ist eine Art Leiden". (Summ. theol. I. II. q. 22. a. 1.) Hier wird beim patiens nur die Fähigkeit verlangt, etwas zu empfangen, was noch nicht vorhanden, wozu es noch in potentia ist. „Leiden in der allgemeinen Bedeutung „aufnehmen" kann jedes Ding treffen, insofern es sich in potentia befindet." (A. a. O. ad 1.) So sprechen die Scholastiker von einem „Leiden" des Intellektes, der das Bild der erkannten Sache in sich aufnimmt, von einem „Leiden" der Luft, die vom Lichte erhellt wird. Im engeren Sinn versteht man unter passio die Aufnahme irgend einer Form, womit zugleich der Ausschlufs einer anderen verbunden ist. „Im eigentlichen Sinne ist von „Leiden" die Rede, wenn etwas aufgenommen wird mit Abwerfung eines anderen." (A. a. O.) Da kommt erst der volle Begriff: Leiden zur Geltung, wo die jedem Leiden entsprechende actio mit Bewegung verbunden ist. „Den eigentlichen Begriff passio gewinnt man, wo die Thätigkeit und das Leiden auf Bewegung beruhen, insofern nämlich etwas auf dem Wege der Bewegung in das leidende Wesen aufgenommen wird." (de verit. q. 26. a. 1.) Es gibt jedoch verschiedene Bewegungen: örtliche (motus localis), Wachstum und Abnahme in demselben (motus augmenti et decrementi), eigentliche Veränderung (motus alterationis). Bei dem Entstehen und Vergehen (generatio und corruptio) findet sich keine eigentliche Bewegung. Die örtliche Bewegung bezieht sich nicht auf die Aufnahme irgend einer Form von seiten des patiens, sondern hier wird vielmehr das patiens selbst in etwas Äufserliches,

den Raum, aufgenommen, bei dem Wachstum handelt es sich um Aufnahme oder Verlust von etwas Substanziellem. Somit bleibt der motus alterationis übrig, der ein wahres Leiden hervorruft, „indem eine Form aufgenommen und die andere abgeworfen wird.“ (A. a. O.) Jede Bewegung erfordert den Übergang zwischen entgegengesetzten Punkten (inter contraria), weshalb bei der passio dasjenige, was vom patiens empfangen wird, dem, was von ihm entfernt wird, entgegengesetzt ist. Eine Erweiterung des Begriffes passio zeigt sich in dem Sprachgebrauche, wonach alles, sofern es auf irgend eine Weise von etwas ihm Zustehenden zurückgehalten wird, „leidet“. Hiernach leidet der Mensch, weil er verhindert wird, seinen Willen zu thun, der schwere Gegenstand, dem ein Hemmnis das Herabfallen unmöglich macht. Thomas stellt für die passio im eigentlichen Sinne folgende Bedingungen auf: I. Auf seiten des Veränderten: dafs es ein für sich bestehendes Ding oder Wesen ist, sonst könnte es nicht das Subjekt der Bewegung sein, welches gleichsam von einem terminus zum anderen hinüberwandert; ferner dafs es eine körperliche Substanz sei, weil nur ein Körper der eigentlichen Bewegung unterworfen ist. Zur Bekräftigung dieses zweiten Punktes beruft sich der Aquinate auf die Physik des Aristoteles. Die körperliche Natur mufs derartig sein, dafs sie einem Wechsel von konträren Formen unterworfen ist. II. Auf seiten der termini, zwischen denen die Änderung verläuft: dafs mit dem Ausscheiden der einen Form die andere eintritt, so dafs ein wirklicher Übergang stattfindet. Das Leiden im eigentlichen Sinne stellt auch die Forderung, „dafs die Form oder Qualität, welche eintritt, eine dem patiens unter gewöhnlichen Umständen fremde (ut sit extranea), während die ausscheidende Qualität dem leidenden Wesen eine zuträgliche, passende ist (connaturalis). Denn das Leiden besagt einen gewissen Sieg des agens über das patiens.“ (III. dist. 15. q. 2. a. 1.) An anderer Stelle wird das Leiden dargestellt als das Gezogenwerden zu dem, was des agens ist. Das Leidende wird zu dem agens hingezogen, um gleichsam die Eigentümlichkeit desselben anzunehmen. Vgl. Summ. theol. I. II. q. 22. a. 1. u. 2.

Da unsere Frage nach der passio sich auf Wesen bezieht in ihrer Eigenschaft als lebende Wesen, oder da von einer passio animae die Rede ist, so wäre noch eine Vorfrage zu erledigen: Kann überhaupt bei einer Seele von einer eigentlichen passio gesprochen werden? Nach den oben aufgestellten Bedingungen „ist es unmöglich, dafs etwas Unkörperliches im eigentlichen Sinne leide. Dasjenige also, was an sich (per se) durch eigentliche passio getroffen wird, ist körperliche Substanz. Wenn demnach das eigentliche Leiden in irgend einer Weise die Seele berühren soll, so trifft es sie nur, insofern sie mit einem Körper verbunden ist, oder auf Grund eines anderen mit ihr Verbundenen (per accidens).“ (Verit. q. 26. a. 2.) Ebenso wenig, wie der Seele, als unkörperlicher Substanz, an sich eine körperliche Bewegung zukommt, sie vielmehr nur, per accidens bewegt wird, d. h. auf Grund der Bewegung des Körpers, darf ihr an sich eine Alteration zugeschrieben werden. Die Verbindung der Seele mit dem Körper ist als eine doppelte aufzufassen, sowohl bezüglich des Seins als der Thätigkeit. „Sie ist in doppelter Weise dem Körper verbunden: zunächst als Form, insofern sie dem Körper das Sein gibt, ihn belebend, dann als Bewegerin, sofern sie durch den Körper ihre Thätigkeit ausübt. In dieser zweifachen Hinsicht leidet die Seele per accidens, doch mit Unterschied. Denn was aus Materie und Form zusammengesetzt ist, leidet auf Grund der Materie, wie es kraft der Form thätig ist. Deshalb beginnt die passio mit der Materie, und trifft gewissermafsen nur per accidens die Form. Doch leitet sich das Leiden des patiens vom thätigen Wesen her, weil es die Wirkung einer Thätigkeit ist. Aus dem Grunde wird die passio des Körpers der Seele in zweifacher Weise per accidens zugeschrieben. Erstens in der Art, dafs die passio im Körper beginnt und in der Seele endet, sofern sie dem Körper als Form geeint ist. Das ist das körperliche Leiden (passio corporalis), wie wenn der Körper verletzt wird, die Verbindung des Körpers mit der Seele geschwächt wird, wodurch die Seele selbst, die ihrem Sein nach dem Körper verbunden ist, per accidens leidet. Zweitens in der Weise, dafs die passio in der Seele beginnt, als Bewegerin des Körpers,

und in diesem endet. Diese heifst seelisches Leiden (passio animalis), wie beim Zorne, dem Schrecken und ähnlichen Erscheinungen hervortritt." (A. a. O.) Hier beginnt der Prozefs in der Seele und schliefst mit einer durch die Seele hervorgerufenen Veränderung des körperlichen Zustandes ab. Obgleich also die Alteration eigentlich im Körper vollzogen wird, geht sie doch aus von der Bewegerin des Körpers, der mit ihm verbundenen Seele, und somit wird auch der Seele selbst die passio zugeschrieben, wenn auch nur per accidens. Man beachte vor allem den Unterschied zwischen dem körperlichen Schmerz bei Verwundung des Körpers und dem Seelenschmerz (Traurigkeit), als passio animalis. Gehen wir noch näher auf das Gesagte ein. Die Seele ist Form ihres Körpers ihrer ganzen Wesenheit, ihrem ganzen Sein nach (secundum essentiam suam est forma corporis), sie ist Bewegerin des Körpers durch ihre Potenzen, ihre Vermögen; denn die Bewegung des Körpers ist nur möglich auf Grund einer Thätigkeit (eines movere), deren Prinzip eben das Vermögen ist. Hieraus ergibt sich, dafs die sogenannte passio corporalis an erster Stelle die Seele ihrer Wesenheit, ihrem ganzen Sein nach berührt. „Dies körperliche Leiden bezieht sich auf die Wesenheit der Seele." (de verit. q. 26. a. 3.) Nur mittelbar „kann dieses Leiden einer Potenz der Seele zugeteilt werden, und zwar in dreifacher Art. Zunächst, insofern die Potenz in der Wesenheit der Seele wurzelt, auf welche Weise besagte passio eine Beziehung zu allen Potenzen gewinnt, weil alle in der Wesenheit der Seele ihre Wurzel haben. In zweiter Art, sofern durch Verletzung des Körpers die Akte der Vermögen verhindert werden, und so berührt genanntes Leiden alle Potenzen, welche sich körperlicher Organe bedienen, deren Akte durch Verletzung der Organe (indirekt) gehindert werden. In dieser Art trifft die passio corporalis auch die Potenzen, die nicht an körperlichen Organen haften, nämlich die geistigen (intellektiven), weil sie von den mit körperlichen Organen behafteten Vermögen empfangen. Daher kommt es, dafs durch Verletzung des Organs der Vorstellungskraft der Thätigkeit des Intellektes ein Hindernis gesetzt wird, weil der Intellekt bei

seiner Thätigkeit der sinnlichen Vorstellungen bedarf. In dritter Art bezieht sich das körperliche Leiden auf eine Potenz, insofern sie dasselbe erkennend erfafst. Das ist die Eigentümlichkeit des Gefühlssinnes (tactus); denn er hat zum Objekt dasjenige, woraus das lebende Wesen zusammengesetzt und in gleicher Weise, wodurch dasselbe vernichtet wird.“ (A. a. O.)

Die passio animalis wird der Seele zugeschrieben in ihrer Eigenschaft einer Bewegerin des Körpers, bezieht sich demnach unmittelbar auf die Potenzen der Seele. Dort in der Potenz mufs sie ihren Sitz haben, infolge deren Thätigkeit eine Veränderung des körperlichen Zustandes eintritt. „Die passio animalis mufs, da durch sie auf Grund einer Seelenthätigkeit der Körper verändert wird, in jener Potenz sein, welche sich eines körperlichen Organs bedient und deren Aufgabe die Veränderung des Körpers ist.“ (A. a. O.) Deshalb können hier die Seelenvermögen nicht in Betracht kommen, welche rein geistig sind, frei von körperlichem Organe, mit anderen Worten die intellektiven Vermögen. „Ein derartiges Leiden ist nicht im intellektiven Teile, der kein Akt eines körperlichen Organes ist.“ (A. a. O.) Somit verbleiben nur die Potenzen des sensitiven Teiles, das sinnliche Erkenntnisvermögen und das sinnliche Begehrungsvermögen. Welchem von beiden ist nun die passio animalis zuzuschreiben? Beide sind materielle Kräfte, beide sind nach der früheren Erklärung potentiae passivae, die vom Objekte empfangen. Aber doch findet sich bei der Begehrungskraft mehr von einem Leiden, als bei dem Erkenntnisvermögen. Das Leidende wird, wie oben gesagt, zum agens hingezogen, soll gleichsam die Eigentümlichkeit des agens empfangen. Nun ist aber bei den grundlegenden Fragen auseinandergesetzt worden, dafs im Gegensatze zum Erkennen, welches den Gegenstand zu sich heranzieht, ihm sein eigentümliches Sein mitteilt, das Begehren in der Hinneigung des Begehrenden zum Dinge, dessen natürlichem Sein nach, besteht. Der Begehrende wird eigentlich vom Objekte gezogen oder bewegt, und die Richtung dieser Bewegung wird vom Objekte bestimmt, je nachdem es konvenient oder nichtkonvenient ist, darum ist hier mehr von

einem Leiden die Rede, als beim Erkennen. „Mehr wird die Seele zum Gegenstande durch die Begehrungskraft hingezogen, als durch die Erkenntniskraft. Denn durch erstere hat die Seele Beziehung zu den Dingen selbst, wie sie in sich sind . . . Die Erkenntniskraft wird aber nicht zum Gegenstande hingezogen, wie er in sich ist, sondern erkennt denselben nach seiner Form (Intention), die sie in sich besitzt oder aufnimmt nach ihrer eigentümlichen Seinsweise . . . Daraus ergibt sich, dafs der Begriff: Leiden mehr im Begehren als im Erkennen liegt.“ (Summ. theol. I. II. q. 22. a. 2.) Aus demselben Unterschiede zwischen beiden Vermögen ist ein weiterer Grund zu entnehmen, warum die passio der vis appetitiva zugeschrieben wird. Es war nämlich oben gesagt, zum Begriffe des eigentlichen Leidens gehöre eine gewisse Kontrarietät zum Leidenden. Nichts leidet von etwas Gleichem. Diese Kontrarietät zeigt sich aber nur beim Begehren. „Der Sinn wird vom sinnlichen Objekte nicht gemäfs dem Zustande des Bewegenden bewegt, da die sinnliche Form in den Sinn nicht eintritt dem natürlichen Sein nach, welche Seinsweise sie im sinnlichen Objekte hat, sondern in geistiger Seinsweise (mehr oder weniger immateriell), die dem Sinne eigen ist. So zeigt sie keine Kontrarietät zum Sinne . . . . . ., es sei denn, dafs der Gegenstand über das richtige Verhältnis hinausgeht. Aus diesem Grunde wird dem Sinne kein eigentliches Leiden zugeschrieben, abgesehen von dem Falle, wo der Überreiz (excellentia) der sinnlichen Gegenstände den Sinn zerstört oder schwächt.“ (III. d. 15. q. 2. a. 1.) Mit der letzten Bemerkung wird die Thatsache berührt, dafs ein gewisses Verhältnis zwischen Sinn und Objekt bestehen mufs, dafs z. B. nur ein gewisses intensives Licht dem Auge noch proportioniert und zuträglich ist, dagegen ein Licht, welches noch stärker an Intensität wäre, schädigend für das Auge wirkt. Doch ist eine solche Schädigung, ein solches Leiden beim sinnlichen Erkennen nicht an sich vorhanden, sondern tritt nur per accidens ein, wie die Scholastiker sagen, es liegt nicht in der Natur des sinnlichen Wahrnehmens als solchen, sondern in dem Überreiz eines zu intensiven Objektes. „Es bleibt also übrig,“ fährt Thomas a. a. O. fort, „dafs

von der passio in eigentlicher Bedeutung nur bezüglich der sinnlichen Begehrungskräfte gesprochen wird, weil diese Kräfte einerseits materiell sind, andererseits von den Dingen gemäfs der Eigentümlichkeit des Objektes bewegt werden, weil nicht die Intention (die Form in geistiger Scinsweise) des Gegenstandes, sondern der Gegenstand selbst erstrebt wird, und darnach hat der Gegenstand Konvenienz zur Seele oder Kontrarietät." Ein dritter Grund wird in der q. 26. de verit. a. 3. angegeben. Als notwendiges Erfordernis zur eigentlichen passio, um die es sich jetzt handelt, gehört die Änderung des körperlichen Zustandes, die ihren Ausgang von der Seelenthätigkeit nimmt. Diese Änderung ist eine Folge derselben. Aber „aus dem Erkenntnisakte des Sinnes folgt keine Bewegung im Körper, aufser durch Vermittelung des Begehrungsvermögens, welches das unmittelbar Bewegende ist. Nach der Art seiner Thätigkeit wird sofort ein körperliches Organ disponiert, nämlich das Herz, von wo die Bewegung ihren Anfang nimmt, zu einer solchen Zuständlichkeit, die der Erreichung des von der Sinnlichkeit erstrebten Gegenstandes entspricht. Deshalb glüht es auf im Zorne, in der Furcht aber wird es gleichsam kalt und zieht sich zusammen." (A. a. O.) Die Äufserung in Betreff des Herzens sei hier angeführt, ohne damit die Zustimmung zu diesem nebensächlichen Punkte auszusprechen zu wollen. „Die nächste Bewegungsursache des Körpers in uns ist der appetitus sensitivus. Deshalb begleitet den Akt desselben immer eine Veränderung des Körpers." (Summ. theol. I. q. 20. a. 1. ad 1.) Während eine Änderung des körperlichen Zustandes dem Akte des sinnlichen Erkennens nur per accidens folgen kann, ist sie eine Folge des sinnlichen Begehrens per se. „Es gibt eine natürliche Änderung des Organs, nämlich dafs es warm oder kalt oder in anderer ähnlicher Weise geändert wird; eine derartige Änderung verhält sich zum Akte des sinnlichen Erkenntnisvermögens per accidens — z. B. eine Ermüdung des Auges infolge heftiger Anstrengung oder Erblindung durch übermäfsige Intensität des sinnlichen Objektes. Aber dem Akte des sensitiven Begehrens ist eine derartige Änderung an sich (per se) zugeordnet, deshalb wird bei Definition der

Thätigkeiten des Begehrens ihrer materiellen Seite nach eine natürliche Änderung des Organs angegeben, wie wenn man sagt: Der Zorn ist die Entzündung des Blutes ums Herz. Daraus erklärt sich, dafs der Begriff: passio mehr im Akte der sinnlichen Strebekraft, als in dem der sensitiven Erkenntniskraft sich findet, obwohl beide Kräfte die Vollendung eines körperlichen Organes sind." (Summ. theol. I. II. q. 22. a. 2. ad 3.) Als Ergebnis der voraufgeheuden Untersuchung steht nun folgendes fest. Da das Begehren seiner Natur nach am meisten von allen Seelenthätigkeiten den Begriff des Leidens in sich schliefst und mit dem sinnlichen Begehren eine dem erstrebten Gegenstande entsprechende körperliche Änderung verbunden ist, so ist die passio animalis zu erklären, als „der Akt des sinnlichen Begehrens, insofern eine körperliche Änderung damit verknüpft ist." (Summ. theol. I. q. 20. a. 1. ad 1.) Die passio ist ein Akt, eine Thätigkeit, wie es schon früher vom Begehren nachgewiesen war. „Die passiones sind," sagt Cajetan zu Summ. theol. I. II. q. 22. a. 3, wirklich Thätigkeiten, die hervorgerufen vom begehrenswerten Gegenstande denselben zum Objekte haben." Somit bieten die passiones einen doppelten Gesichtspunkt, die Thätigkeit oder Bewegung der Strebekraft als solcher und die daraus folgende Bewegung des Körpers. In dieser vollendet sich der Begriff: Leiden in seiner eigentlichen Bedeutung, und nur auf Grund derselben wird der Akt des sinnlichen Begehrens passio genannt. Die Seele beginnt den Prozefs, aber das eigentliche Leiden wird ihr nur auf Grund der folgenden körperlichen Änderung beigelegt, also per accidens. Das Kompositum leidet an sich. „Die passio im eigentlichen Sinne kann der Seele nur per accidens zukommen, insofern das Kompositum leidet." (Summ. theol. I. II. q. 22. a. 1.) Das Nähere hierüber im folgenden §.

Weil genannte Passionen dem Begehren angehören, werden sie als affectus, affectiones bezeichnet Vgl. a. a. O. a. 2. ad cont. Franz von Ferrara rechtfertigt diese Bezeichnung: „Es werden aber die passiones genannt affectiones zur Unterscheidung vom Leiden des Intellektes und Sinnes, was nur in einem Empfangen besteht, nicht aber in einer Bewegung oder Hinneigung zum

Gegenstande, wie es der Name affectio besagt.“ (Kommentar zur Summ. phil. I. 39.) Zur weiteren Unterscheidung von den Akten des geistigen Begehrens werden sie wohl mit einem Zusatze bezeichnet als passiones affectuum oder affectivae passiones. (Summ. phil. I. 39.) In der deutschen Sprache ist wohl der Ausdruck: Leidenschaften zu wählen, obwohl mit diesem Begriffe mehr etwas Unzuträgliches, Gewaltsames verbunden wird, ähnlich wie beim lateinischen perturbatio. In der That verdienen diejenigen Passionen, welche die gröfste Kontrarietät, eine wirkliche Verschlechterung und gewaltsame Steigerung des körperlichen Zustandes aufweisen, am ehesten den Namen: Leidenschaften nach dem Grundsatze: Denominatio fit a potiori. Wir finden beim Aquinaten zwei andere Definitionen, die der oben angegebenen entsprechen. „Die Leidenschaft ist die Bewegung des sinnlichen Begehrungsvermögens bei der Vorstellung von gut oder schlecht.“ „Die Leidenschaft ist eine Bewegung der vernunftlosen (sensitiven) Seele auf Grund der Auffassung: gut oder schlecht.“ (Summ. theol. I. II. q. 22. a. 3. ad contr.)



DIE LEHRE DES HL. THOMAS VON DER ERKENNBARKEIT GOTTES.

Von

Dr. J. BROCKHOFF.
Vikar in Störmede.

Sein goldenes Buch, betitelt „Summa Theologica", beginnt der heil. Thomas von Aqnin mit einer Abhandlung über die Theologie als Wissenschaft und schreibt ihr vor allen andern Wissenschaften den ersten Rang zn, gerade aus dem Grunde, weil sie von und über Gott handelt. Treffend bemerkt zu den Worten des hl. Thomas der berühmte und gelehrte Thomist Gonet (Clypeus Theol. Thom. tract. I. prolog.): „Convenienter D. Thomas Theologiam inchoat a Deo. Primo, quia illa ut ipsum nomen indicat est sermo vel cognitio de Deo. Secundo qnia est sapientia suprema medians inter divinam et humanam: quare debet incipere nbi humana desinit, nempe a cognitione Dei. Tertio qnia est participatio divinae scientiae, quae primo essentiam divinam tamqnam ejns objectum formale, secnndario vero creaturas tamquam objecta secnndaria et materialia contemplatur. Denique, qunm sit subjectnm vel objectum Theologiae Dens, ejus essentia et ratio est primum principium, a qno caetera omnia, qnae in ea pertractantur dependent et per quod tamquam per rationem a priori demonstrare debent." Der hl. Lehrer fragt sich also — S. Th. I. q. 1. a. 7 — „Ist Gott das Subjekt dieser Wissenschaft?" nnd beantwortet die Frage: „Ja, Gott ist das Snbjekt derselben."

Unter Subjekt aber versteht der hl. Thomas das, was die neueren Philosophen Objekt nennen, und will derselbe also sagen: Ja, Gott ist das Objekt, der Inhalt dieser Wissenschaft. Da nun noch die Frage entsteht, ob aber objectum materiale oder formale, so antwortet Cajetan (Com. ad S. Th. I. q. 1. a. 7): objectum formale. Zur Erklärung dieses Ausdruckes bemerkt Billuart Summa S. Thomae. I. p. dissert. prooem. a. 5: Das Objekt, oder wie der hl. Thomas sagt, Subjekt der Betrachtung, wird zweifach unterschieden, nämlich objectum materiale und formale. Das objectum materiale ist das, was erkannt oder aufgefafst wird, jedoch nicht durch sich, sondern durch etwas anderes. Das objectum formale aber ist das, was zuerst und durch sich an dem objectum materiale erkannt wird. In dem objectum formale sodann wird wiederum ein doppelter Begriff — ratio — unterschieden, eine ratio quae d. i. der Gegenstand, welcher erfafst wird, das nennt man objectum formale quod und ratio qua seu sub qua, d. i. das, durch dessen Vermittlung die ratio quae erfafst wird, dieses nennt man objectum formale quo vel sub quo. Zur klaren Darstellung erläutert er dann das Ganze an dem Beispiele vom Sehvermögen. Das objectum materiale ist der Körper. Das objectum formale quod die Farbe. Das objectum formale quo das Licht. Das Formalobjekt (objectum formale quod) der Theologie ist also Gott. Alles nämlich behandelt die hl. Theologie in Rücksicht auf Gott, sei es, dafs sie über Gott selber spricht, sei es, dafs sie über Aufsergöttliches redet, insofern es in Ordnung und Beziehung zu Gott steht als zu seinem Ursprunge oder zu seinem Endziele. Mit der Lehre von Gott beginnt denn auch der heil. Lehrer nach solcher einleitenden Quästion seine Abhandlungen in der Summa.

Bevor der hl. Thomas aber seine Erörterungen über Gottes Natur und Eigenschaften beginnt, schickt er das vor allem Notwendige voraus, nämlich die Frage, ob Gottes Dasein erkennbar sei. Er bietet daher in der zweiten Quästion eine Darstellung der Lehre von der Erkennbarkeit des Daseins Gottes, indem er sich die Fragen stellt und beantwortet: Ob Gottes Dasein aus

sich erkennbar sei? Ob Gottes Dasein beweisbar sei? Ob Gott sei? S. Th. I. q. 2. a. 1: Utrum Deum esse sit per se notum? a. 2: Utrum Deum esse sit demonstrabile? a. 3: Utrum Deum sit?

Folgend den Spuren des heil. Lehrers wollen wir gerade diese Lehre zum Vorwurf nachstehender Abhandlung machen.

Bei der Abhandlung der Lehre von der Erkennbarkeit des Daseins Gottes mufs aber noch vorausgeschickt werden, dafs man auf fünffachem Wege versucht hat, zu jener Erkennbarkeit Gottes zu gelangen. Fünf verschiedene Ansichten machten sich hier geltend und zur Orientierung haben wir uns kurz mit ihnen zu befassen und dieselben darzustellen.

An die Spitze stellen wir die Ansicht Jener, welche behaupten, die Existenz Gottes könne überhaupt gar nicht bewiesen werden, sondern sei nur durch Glauben allein für wahr zu halten. So der sog. Traditionalismus.

Gerade entgegengesetzt ist die Ansicht Jener, welche behaupten, dafs Gottes Dasein apodiktisch bewiesen werden könne unter der Voraussetzung nämlich, dafs unserm Geiste eine unmittelbare und wenigstens habituelle Anschauung Gottes eingeschaffen sei. Die Ansicht der Ontologisten.

Andere leugnen die Möglichkeit des Beweises für das Dasein Gottes nicht, weil es selbst unbekannt, sondern weil es durch sich bekannt und an sich einleuchtend sei, gerade so wie die unmittelbar einleuchtenden durch sich selbst bekannten Wahrheiten, veritates per se notae, und die sog. Grundprinzipien der Erkenntnis, prima principia per se nota Diesen Ansichten gegenüber steht die Meinung Derjenigen, welche lehren, dafs die Existenz Gottes beweisbar sei. Doch scheiden sich auch sie wieder in zwei Parteien und zwar in Verteidiger der aprioristischen Beweisbarkeit des Daseins Gottes und in solche, die nur den Beweis a posteriori gelten lassen wollen.

Gerade letztere richtige Ansicht teilt, lehrt und verteidigt der hl. Thomas.

Kapitel I.

Die Irrtümer über den Gottesbeweis.

§ 1.

*Der Traditionalismus.**

Es gibt, sagt der hl. Thomas, eine Meinung, nach welcher sogar der Versuch, das Dasein Gottes beweisen zu wollen, unnütz ist, denn, sagen ihre Anhänger, der Satz „Gott ist" kann auf dem Wege der Vernunftschlüsse nicht gefunden werden, da er blofs Glaubenssatz, Offenbarungswahrheit ist. S. Ph. c. gentes L. I. c. 12: „Est autem quaedam opinio aliorum, per quam etiam inutilis redderetur conatus intendentium probare Deum esse. Dicunt enim quod Deum esse non potest per rationem inveniri sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum." cfr. „Q. D. qu. 12. de mente a. 12. corp." Die dieser Ansicht Huldigenden nennt man Traditionalisten.

Der Kernpunkt der ganzen Frage beruhet darin, zu wissen, ob der menschliche Geist unter Anwendung seiner natürlichen Mittel, d. h. vom Lichte der gesunden Vernunft allein geführt, auf dem Wege der Schlufsfolgerung aus den sinnlich wahrnehmbaren Dingen übersinnliche Wahrheiten der natürlichen Ordnung sowohl spekulative wie moralische schliefsen und erkennen könne. Diese Frage nun verneint der Traditionalismus, selbst in seiner mildern Form (traditionalismus mitigatus), wie ihn neuerdings P. Ventura verteidigte.

Zu dieser rigoristischen Anschauung, glaubt der hl. Thomas, seien die Traditionalisten getrieben einesteils durch die konfuse Darstellungsweise mancher Philosophen, welche unter Wesenheit (ratio-essentia) und Existenz keinen gehörigen Unterschied machten und sie in Gott mit einander verwechselten. Da man aber auf dem Wege der blofsen Vernunftschliefsung nicht zur Erkenntnis der Wesenheit Gottes (quid sit Deus) gelangen kann, so sprachen sie dem menschlichen Geiste auch die Fähigkeit, den Beweis fürs Dasein Gottes (an sit Deus) führen zu können, ab. S. Ph. c. gentes

l. c.: „Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse. Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorundam philosophorum dictis, qui ostendunt per rationem in Deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quo respondetur ad: quid sit Deus et ad quaestionem: an est. Via autem rationis perveniri non potest ut sciatur de Deo quid sit. Unde nec ratione videtur posse demonstrari an Deus sit.“

Der endliche Verstand, sagen dann die neuern Anhänger dieser Ansicht, wie es der Menschenverstand ist, kann ebensowenig in der Erkenntnisordnung schaffen, wie er dieses ja auch in der physischen Ordnung nicht kann. Daher setzt der menschliche Intellekt in allen seinen Erkenntnissen etwas voraus, gleichsam als Materie, ein mit den Sinnesorganen erfafsbares Individuum, dessen universale Natur er einsieht, sowie es ja in uns unmöglich eine intellektive Erkenntnis irgend eines Dinges ohne ein darauf bezügliches sinnliches Bild des Dinges geben kann. Ein solches Individuum in geistigen Dingen mufs, da es durch die Sinne nicht erfafst werden kann, dem menschlichen Intellekt durch eine Belehrung, die ihm gegenüber thätig ist und von aufsen auf ihn einwirkt, vorgestellt werden. Ebenso können Wahrheiten der geistigen und moralischen Ordnung aus sinnlich wahrnehmbaren Dingen nicht gefolgert werden, denn geistige und moralische Wahrheiten verhalten sich in Bezug auf unser intellektuelles Erkenuen wie sich bei unserm sinnlichen Erkennen Gegenstände verhalten, die den Sinnen entrückt sind. Diese letzteren können natürlich von uns nicht erkannt werden, wenn sie uns nicht früher von jemanden beschrieben werden, also auch die ersteren nicht; ja ein gröfseres Mifsverhältnis waltet ob zwischen sinnlichen und geistigen Dingen als zwischen gegenwärtigen und abwesenden Dingen.

Dafs diese Ansicht der Traditionalisten unhaltbar ist, zeigt ein flüchtiger Einblick in die Ontologie. Aus jeder Wirkung können wir nämlich das Dasein und irgendwie auch die Natur ihrer Ursache erkennen. Zunächst also können wir die Existenz der Ursache erkennen, denn das Kausalitätsprinzip ist nicht zu leugnen, da dasselbe der sensus communis lehrt, da es analytisch

und nicht blofs ein judicium syntheticum a priori ist, und weil es endlich aufs engste mit dem Gesetze der Kontradiktion verbunden ist. So lehrt der hl. Thomas ausdrücklich: „Weil die Wirkung von der Ursache abhängt, so mufs, wenn eine Wirkung da ist, notwendig ihre Ursache vorher sein.“ S. Th. I. q. 2. a. 2. corp.: Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio: Una quae est per causam et dicitur propter quid; et haec est per priora simpliciter; alia est per effectum et dicitur demonstratio quia et haec est per ea, quae sunt priora quoad nos. Quum enim effectus aliquis nobis est manifestior, quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet effectu autem potest demonstrari propriam causam esse ejus, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos; quia quum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere.

Nicht allein die Existenz, sondern auch einigermafsen die Natur der Ursache können wir aus der Wirkung erkennen. Die Wirkung ist nämlich nicht eine blofs abstrakte Existenz, sondern etwas Konkretes, also ein mit seinen Eigentümlichkeiten und Beigaben versehenes Etwas. Alle jene Eigentümlichkeiten und Eigenschaften hat aber die Wirkung von ihrer Ursache. Offenbar kann aber die Ursache sie ihrer Wirkung nicht mitteilen, wenn sie nicht dieselben irgendwie in sich selbst hat, denn niemand gibt, was er nicht hat. Daher lautet ja eines der Hauptprinzipien, welche aus dem Verhältnisse zwischen wirkender Ursache und Wirkung sich ergeben: „Was immer in der Wirkung ist, das mufs vorher schon in irgend einer Weise in der Ursache sein, sei es nun in formeller oder in virtueller oder in eminenter Weise.“ Wenn also unser Geist die Existenz, Natur und Eigenschaften der Wirkung erkennt, so schliefst er notwendig und regelrecht, dafs die Ursache nicht blofs voraus da ist, sondern dafs diese auch, was ihre Wirkung an Vollkommenheiten besitzt, in sich hat und zwar letzteres wenigstens einigermafsen bei äquivoken Ursachen, d. h. Ursachen, deren Wirkungen mit ihnen nicht der gleichen Art sind, sondern nur eine gewisse Ähnlichkeit haben. Daher sagt der hl. Lehrer, nachdem er bewiesen,

dafs unser Verstand sich zur vollen Erkenntnis der Wesenheit Gottes nicht erheben kann, sehr schön: „Weil die Geschöpfe von ihm, Gott, als ihrer Ursache abhängige Wirkungen sind, so können wir von diesen ausgehend dazu geführt werden, dafs wir soviel von Gott erkennen, dafs er ist; und dafs wir dasjenige, was ihm zukommt, erkennen, insofern er aller Wesen erste Ursache und zwar alle sichtbaren Wesen weit überragende Ursache ist. S. Th. I. q. 12. a. 12. corp.: Respondeo dicendum, quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat, quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes ex eis in hoc perduci possumus ut cognoscamus de Deo, an est et ut cognoscamus de ipso ea, quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata — ejus habitudo et differentia a creaturis. cfr. l. c. q. 32. a. 1, wo er denselben Gedanken bei der Frage über Erkennbarkeit der hl. Dreifaltigkeit entwickelt. Ganz allgemein dann führt er diesen Gedanken S. Th. I. q. 88. a. 2. ad 1. aus: ergo dicendum, quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam; quia non est sufficiens comparatio rerum naturalium ad immateriales; sed similitudines, si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit.

Was dann die Traditionalisten über das Bild sagen, widerlegt der Aquinate ganz treffend, wenn er sagt: „Die unkörperlichen Dinge, von denen es keine Sinnesbilder gibt, werden erkannt von uns durch Vergleichung mit den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, von denen es Sinneseindrücke gibt.“ S. Th. I. q. 84. a. 7. ad 3.: dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata, . . . Deum autem cognoscimus

ut causam per excessum et per remotionem; oder wenn er ebenso schön, wie kurz antwortet: „Gott wird erkannt vom natürlichen Erkenntnisvermögen aus den Bildern dessen, was er wirkt.“ S. Th. I. q. 12. a. 12. ad 2: „dicendum quod deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.“ Eingehend widerlegt er dann diese Ansicht in seiner S. Ph. c. gentes L. I. cap. 12 mit vier Gründen, wenn er schreibt: „Hujusmodi autem sententiae falsitas nobis ostenditur: tum ex demonstrationis arte quae ex effectibus causas concludere docet; tum ex ipso scientiarum ordine, nam si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem non erit aliqua scientia supra naturalem ut dicitur in IV. Metaphysicorum; tum ex philosophorum studio qui deum esse demonstrare conati sunt (eine Art moralischen Beweises); tum etiam apostolica veritate asserente: Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (der hl. Lehrer ist eben katholischer Philosoph). Natürlich verschlägt es hier nichts, dafs in Gott das Wesen und Sein, essentia und esse, ein und dasselbe ist, denn man mufs hier wohl unterscheiden jenes „esse quo Deus in se ipso subsistit“, welches uns freilich, wenn wir fragen, was es sei, unbekannt ist, und jenes esse, quod significat, compositionem propositionis, zu dessen Erklärung Cajetan Com. ad S. Th. I. q. 3. a. 4. ad 2 bemerkt: est propositionis constructio per connexionem attributi cum subjecto. In diesem Sinne fällt das esse Deum in den Bereich des Beweises.

Ein kurzes und entschiedenes Verdikt fällt der hl. Thomas über diese Ansicht der Traditionalisten, wenn er sagt: „Die erste Meinung ist offenbar falsch, denn das Dasein Gottes wird mit unwiderleglichen Beweisgründen von Philosophen bewiesen.“ Q. Disp. q. 12. de mente a. 12. corp.: Prima opinio manifeste falsa apparet, opinio eorum, qui dixerunt, quod Deum esse non est per se notum nec etiam per demonstrationes scitum, sed est tantum a fide susceptum. Invenitur enim hoc, quod est Deum esse rationibus irrefragabilibus et a Philosophis probatum, quamvis etiam a nonnullis ad hoc ostendendum rationes frivolae inducantur; cfr. S. Ph. c. gentes L. I. cap. 12. sub fine: Patet, quod

etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, ejus tamen effectus ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt; et sic nostrae cognitionis origo in sensu est, etiam de his quae sensum excedunt.

§ 2.

Der Ontologismus.

Die Antipoden der Traditionalisten sind die Verteidiger des Ontologismus. Obgleich allen Ontologisten die Behauptung einer unmittelbaren Erkenntnis Gottes eigen ist, so erklären sie dieselbe doch in verschiedener Weise. Wenn wir vom Pantheismus psychologicus oder Idealismus absehen, der unserm Geiste, als der Wirkursache alles Erkennbare zuteilend jenes unmittelbare Erkennen als ein Erkennen des eigenen Geistes erklärt, den der heil. Thomas S. Th. I. q. 79. a. 2. schon zurückgewiesen hat in der Beantwortung der Frage: utrum intellectus sit potentia passiva? mit den Worten: Nullus intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oportet quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. Eine ähnliche Argumentation findet sich schon beim hl. Augustinus, de vera religione cap. 39: Die Wahrheit, sagt er, sucht nicht sich selbst, sondern unsere Seele sucht die Wahrheit. Also ist unsere Seele nicht die Wahrheit, die sie sucht.

Wenn wir ebenso absehen vom Rationalismus, der alle Wahrheit mit eigener Geisteskraft zu messen unternimmt, welchen Irrtum der hl. Lehrer ebenfalls widerlegt (S. Th. I. q. 12. a. 4.) mit den Worten: Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibilem ab ipso (und a. 5): Quum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet, quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc, quod elevetur in tantam sublimitatem. Quum igitur virtus naturalis

intellectns creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam oportet quod ex divina gratia super accrescat ei virtus intelligendi; ja, wenn wir von diesen offenbaren Irrtümern absehen, können wir sofort mit der Untersuchung der ontologischen Ansicht im engern Sinne beginnen.

Diese nimmt blofs eine unmittelbare Erkenntnis an, nämlich die Erkenntnis des „eigenen Ich" im Selbstbewufstsein. Alles Übrige, was von uns verschieden ist, erkennen wir durch die „Ideen". Die Idee ist in uns eine geistige Realität, und was wir zunächst und unmittelbar erkennen, das ist nicht der Gegenstand, welcher der Idee entspricht, sondern vielmehr die Idee selber; erst durch die Idee erkennen wir den Gegenstand. So Malebranche, Recherches de la verité l. 3. p. 2. c. 1 u. 3. Woher nun die Ideen? Welches ist ihr Ursprung? Nach Verneinung verschiedener möglichen Erklärungsversuche kommt Malebranche dann zu dem Schlusse: Gott ist zeitlich der erste und zwar unmittelbar Erkenntnisgegenstand unseres Intellektes (l. c. cap. 6). Der Ursprung der Ideen in uns kann nur dahin erklärt werden, dafs wir dieselben unmittelbar in Gott anschauen, welcher Anschauung Kardinal Gerdil Defense du sentiment du Perè Malebranche sur la nature et l'origine des idées Sect. I. Chap. I. n. 14 beipflichtend huldigt. Gott schliefst aber als das unendliche und allgemeine Sein alle Ideen der Dinge in sich, weil alles endliche und besondere Sein nur ist durch Teilnahme an dem unendlichen, allgemeinen Sein, das Gott ist. Malebranche l. c. c. 8 und Entretiens sur la metaphysique et sur la religion 2, 3. Gott aber ist unserm Verstande stets innerlich unmittelbar gegenwärtig. Gott ist die allgemeine Sonne der Geister, die allgemeine Vernunft, die alle Menschen vernünftig macht, das Licht, das alle Sterblichen erleuchtet. Er ist der allgemeine Ort der Geister, in welchem alle leben und sich bewegen (Malebranche Rech. de la verité l. 3. p. 2. c. 6.), wozu Gerdil die Worte des Apostels Paulus (Act. 17, 28.) zur Bestätigung anführt: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir", mit der Erklärung des hl. Thomas (S. Th. I. q. 18. a. 4. ad 1.): „Auch unser Leben, unser Sein und unser Bewegtwerden wird von Gott verursacht,"

dann daraus die Folgerung zieht: Es genügt also, dafs Gott unserm Verstande jene erkennbaren Ideen offenbaren wolle, in einer unserm jetzigen Standpunkte entsprechenden Weise, damit unser Verstand diese Ideen auffasse und durch deren Vermittlung die äufsern Gegenstände erkenne. (Défense du sentiment etc. Sect. I. Chap. 1. n. 4.) Wenn aber Gott unserm Verstande stets unmittelbar gegenwärtig ist, so sind wir dadurch in den Stand gesetzt, auch dasjenige in ihm zu schauen, was in ihm enthalten ist, nämlich die Ideen der Dinge. Und das ist dann auch die Art und Weise, wie wir zu der Erkenntnis der Ideen kommen: wir schauen dieselben in Gott. Damit ist aber auch nur allein unserm Geiste die Möglichkeit gegeben, allgemeine Ideen durch Ableitung von der allgemeinsten Idee, der Idee Gottes, als des unendlichen allgemeinen Seins zu bilden (Recherches l. 3. p. 2. c. 6.) und die Erkenntnis der Wahrheit zu besitzen; denn Gott ist die ewige Wahrheit und schliefst alle Wahrheiten in sich, wir aber schöpfen sie aus ihm durch Dazwischenkunft der Ideen, die wir in ihm anschauen. Dabei aber bleibt bestehen, dafs, obgleich wir alle Dinge in Gott erblicken, wir doch nicht das Wesen Gottes, wie es an sich ist, schauen, denn wir erblicken dieses Wesen Gottes stets nur in der bestimmten Beziehung, die es zu einem Dinge hat, insofern es dessen Idee ist. (Entretiens sur la metaphysique 2, 2.)

Dieser Ontologismus kann durchaus nicht zugelassen werden, da die Beweisgründe für seine Wirklichkeit eben gar keine Beweiskraft haben. Der erste Beweis stützt sich auf die Allgegenwart Gottes. Gott ist allgegenwärtig in allen Dingen. Aber aus diesem Satze folgt gar nichts für den Ontologismus. Gewifs ist Gott gegenwärtig in uns, wie der hl. Thomas sagt, per essentiam, per praesentiam et per potentiam. „Sic ergo,“ so erläutert er S. Th. I. q. 8. a. 3, „est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur; est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus; est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi.“ Und I. Distinct. III. q. 1. a. 1. ad 3: Ad tertium dicendum quod quamvis Deus sit in anima per essentiam, praesentiam et

potentiam, non tamen est in ea sicut objectum intellectus et hoc requiritur ad cognitionem. Da ist also gewifs nicht die Rede von einem unmittelbar Gegenwärtigsein in Bezug auf unser Erkennen als dessen Erkenntnisgegenstand. Der Ausdruck „Sein Gottes in den Dingen" zeigt uns Gott als den Schöpfer der geschaffenen Dinge, insofern und weil er vermöge seiner Allmacht und Vorsehung, das Sein gibt und erhält; ihm sind alle Dinge unterworfen, keines kann sich seiner Macht entziehen, denn alle sind blofs und offen vor seinem Auge; vermöge seiner Wesenheit ist Gott aber nicht als deren Form, sondern als die sie bewirkende Ursache in allen Dingen, „denn," sagt der hl. Lehrer, „Gott ist in allen Dingen nicht wie ein Teil ihrer Wesenheit oder als Accidenz, sondern wie das Handelnde in dem, in welchem es wirkt." S. Th. I. q. 8. a. 1: „Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus non quidem sicut pars essentiae vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quo agit." Weil aber alles Geschaffene offen vor Gottes Auge steht, darum ist noch lange nicht zu schliefsen, dafs das Göttliche nun auch unmittelbar vor dem geistigen Auge unserer Erkenntnis stehe, da ja die Beziehung Gottes zu den Geschöpfen und die Beziehung der Geschöpfe zu Gott qualitativ, d. h. wesenhaft verschieden sind auch in Beziehung auf die Erkenntnis.

Ebensowenig wird mit dem zweiten Beweismoment erzielt, in welchem da behauptet wird, dafs unser Geist zu Gott hingeordnet sei und darum unsere Erkenntnis auf Gott als das Endziel, das „zuerst Erkannte", „Ursprünglichste im Erkannten", gerichtet sein müsse. Freilich sind wir zu Gott als dem letzten Ziele und Ende hingeordnet, aber das schliefst nicht ein, dafs wir darum Gott in diesem Leben schon unmittelbar schauen und erkennen müssen. „Omnia appetunt Deum ut finem", sagt der hl. Thomas S. Th. I. q. 44. a. 4. ad 3, appetendo quodcunque bonum sive appetitu intelligibili sive sensibili sive naturali, qui est sine cognitione; quia nihil habet rationem boni et appetibilis nisi secundum quod participat Dei similitudinem. Diesen Worten fügt er Quaest. Disp. de Veritate q. 10. de mente a. 12. ad 5. in demselben Sinne bei: Summum bonum desideratur dupliciter.

Uno modo in sui essentia et sic non omnia desiderant summum bonum. Alio modo in sui similitudine et sic omnia desiderant summum bonum, quia nihil est desiderabile nisi in quantum in eo similitudo summi boni invenitur. Unde ex hoc non potest haberi, quod Deum esse, qui est summum bonum per essentiam sit per se notum. Ebenso sagt er S. Ph. c. gentes L. q. l. I. c. 11. ad 4: Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet, quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per ejus similitudines, in effectibus repertas, in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

Unsere Seele, so will man dann weiter den Beweis führen, mufs am meisten Gott unterworfen sein; am meisten aber ist sie Gott unterworfen, wenn man behauptet, dafs von Gott, dem unmittelbar und zuerst Erkannten und zugleich der Uridee alles Erkennbaren, unser ganzes übrige Erkennen abhängt. Kann dieses wohl ein stichhaltiges Beweismoment für die unmittelbare intuitive Erkennbarkeit Gottes abgeben? Wahrlich nicht. Absolut mufs die objektive Richtigkeit des Beweises geleugnet werden, solange festgehalten wird, dafs die Wahrheit unserer Erkenntnis von den Dingen selbst abhänge. Gewifs haben die Dinge keine Wahrheit, wenn nicht von der ersten Wahrheit, der Wahrheit schlechthin, welche Gott ist. Daher hängt unser Verstand sowohl in Anbetracht seines Seins als seines Erkennens am meisten von Gott ab, ohne aber dafs wir ihm ein unmittelbares Erkennen Gottes zuschreiben brauchen; dieses unmittelbare Erkennen gehört anstatt zur Abhängigkeit vielmehr zur Vollkommenheit unseres Verstandes, der hier auf Erden (in via) nur mittelbar aus den Geschöpfen durch Schlufsfolgerung Gott erkennt, nach diesem Leben aber (in patria) vollendet Gott „schauet von Angesicht zu Angesicht, wie er ist“.

Wenn die Verteidiger des unmittelbaren Erkennens Gottes dieses fordern zu müssen glauben, weil der Mensch von den sinnfälligen Dingen durch die Erkenntnisfähigkeit (vis intellectiva) die

Ideen, durch die er erkennt, nicht erlangen könne, so widerstreitet das ganz der Ansicht des hl. Thomas, der ausdrücklich bemerkt, „dafs unser Intellekt im Stande des gegenwärtigen Lebens nichts thatsächlich erkenne ohne Bild (phantasma), und er sich daher immer zu den Erkenntnisbildern wende, um zu erkennen. S. Th. I. q. 84. a. 7: Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum quo passibili corpori conjungitur aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata . . . secundo quia hoc quilibet in se ipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat, quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Der menschliche Intellekt im gegenwärtigen Zustande vollbringt keine Thätigkeit ohne gleichzeitige Mitwirkung der Phantasie und folglich ohne vorausgehende äufsere Sinnesthätigkeit. „Principium phantasiae, sagt der hl. Lehrer S. Th. I. q. 111. a. 3. ad 1, est a sensu secundum actum. Non enim possumus imaginari, quae nullo modo sentimus vel secundum totum vel secundum partem sicut caecus natus non potest imaginari colorem. Vergleicht man die interessante Stelle S. Ph. gentes L. II. cap. 73, wo er ähnliche Ansicht ausführt und zu demselben Resultat gelangt und dann die Schlufsfolgerung zieht: „Ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum, nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles," so haben wir wieder dieselbe Ansicht, dafs unser Erkenntnisvermögen in seiner Thätigkeit von den Sinnesorganen abhängig sei. Diese Abhängigkeit ist dann eine durchaus objektive, so dafs wir sagen müssen: die primitiven, ursprünglichen, universalen Ideen werden in uns gebildet aus den sinnlich wahrnehmbaren Dingen vermittelst des Abstraktionsvermögens unsers Geistes; wir schauen vermöge des thätigen Verstandes (intellectus agens) das Allgemeine in dem Besondern, Einzelnen, Partikulären existierend. Von den durch Abstraktion von den sinnlichen Einzeldingen gebildeten ursprünglichen Ideen, steigt dann der Intellekt vermöge der ihm eingebornen Kraft zu

anderm Intelligibilen auf. So heifst es S. Th. I. q. 84. a. 7: Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit . . . . Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem et ideo necesse est ad hoc, quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium quod convertat se ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. S. Ph. c. gentes L. II. cap. 76 führt der Aquinate dieselbe Ansicht ausführlicher noch durch.

Gegen jene Ansicht aber, dafs unsere Seele die göttlichen Ideen in sich und unmittelbar erkenne, nicht aber das göttliche Wesen, wie es an sich ist, wendet sich der hl. Thomas bei der Erörterung der Frage, ob die Propheten die göttliche Wesenheit schauen, mit den Worten S. Th. II$^{a.}$ II$^{ae.}$ q. 173. a. 1: Non est autem possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat, tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum, quae fiunt; ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturam tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se quod est cognoscere Deum ut est objectum beatitudinis quam cognoscere illud per comparationem ad alterum quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. cfr. Quaest. Disp. de Veritate q. 12 de prophetia a. 6. corp.

Nichts Neues, als die Form bringt eine neuerdings versuchte Verteidigung des Ontologismus von Vincenzo Gioberti. Polemisierend gegen Rosmini's „Ente ideale indeterminato", ein Sein, dessen Idee uns eingeboren, das nur ein mögliches Sein und doch wieder ein wahres, wirkliches Sein verschieden von unserm Geiste und numerisch in allen Menschen eins, stellt Gioberti ein erstes Prinzip auf, von welchem die gesamte philosophische Erkenntnis ausgeht, und das nennt er „Primum philosophicum". Dies „Primum philosophicum" mufs ein reales Sein sein, da ja der Begriff des Möglichen nur aus dem Begriffe des Wirklichen erkannt wird, mufs ein absolutes, ja das absolute Sein selbst sein. Unsere Erkenntnis ist nur wahr und vollkommen, wenn die

Ordnung unsers Erkennens, die psychologische Ordnung sich deckt mit der Ordnung des Seins, mit der ontologischen Ordnung, nur dann ist Harmonie zwischen Denken und Sein. In der ontologischen Ordnung ist Gott das erste Sein und alles andere Sein geht aus ihm hervor; deſshalb ist auch in der psychologischen Ordnung Gott das Ersterkannte, und alles andere Erkennen folgt auf die Erkenntnis Gottes und ist durch sie bedingt. Kurz: das „Primum ontologicum" ist dasselbe mit dem „Primum psychologicum", und beide zusammen bilden das „Primum philosophicum". (Introduzione allo studio della filosofia tom 2. p. 149. sqq.) Gott als erstes Sein ist Ersterkanntes. Diese erste Erkenntnis ist aber keine vermittelte, sonst wäre sie ja nicht mehr erste und ursprüngliche, sie ist vielmehr eine unmittelbare intuitive. Das Prinzip der Erkenntnis ist Intuition, und deren unmittelbares Objekt ist die Idee, jedoch nicht als Form, welche bloſs das Angeschauete darstellt, sondern das Angeschauete zugleich selbst ist. Diese Gottesidee ist dann ferner nicht „eingeboren", sondern Gott selbst ist dem Menschengeiste gegenwärtig in jener unmittelbaren Anschauung, in welcher dieser Gottes Sein schaut (l. c. p. 170.). Gott aber wird von uns nicht als abstrakte Realität geschaut, sondern als konkretes Wesen, sowie er in der Wirklichkeit ist. In der Wirklichkeit aber ist Gott so, daſs er andere von ihm verschiedene „Existenzen" schafft. Daher schauen wir Gott als solches schaffendes Sein, als ens creans existentias. Ein Dreifaches schlieſst die Intuition ein: das absolute Sein den freien Schöpfungsakt, wodurch es andern von ihm verschiedenen Existenzen das Dasein gibt, und die geschaffenen Dinge, welche durch den freiwilligen Schöpfungsakt wirklich sind. (l. c. p. 190.)

Alles dieses wird mit von allen Ontologisten obiger Art gebrachten Gründen verteidigt und ist daher auch in oben angeführter Widerlegung nach dem hl. Lehrer schon widerlegt.

Gegenüber dieser schroffen Ansicht der unmittelbaren Anschauung des Unendlichen, nämlich der göttlichen Eigenschaften und der ewigen im göttlichen Geiste existierenden Ideen, nach deren Ebenbild die geschöpflichen Dinge werden, unterscheidet der gemäſsigte Ontologismus in unserer objektiven Auffassung

das Singuläre und das Universale. Das Singuläre, welches das unmittelbare Objekt der Sinnesthätigkeit ist, wird geschauet in sich selbst, wogegen das Universale, welches notwendig und ewig und unveränderlich ist, nicht sein kann, wenn nicht in Gott oder vielmehr Gott selbst, idea archetypa; es kann letzteres daher auch nur in Gott unmittelbar geschauet werden und zwar durch intellektive Intuition mit der Einschränkung, dafs die göttlichen Ideen, nicht die Wesenheit Gottes an sich, Objekt dieses Erkennens seien. Auch dieser gemäfsigte Ontologismus ist nicht haltbar, denn sowie er aus falschen Grundsätzen zu beweisen sucht, ebenso unlogisch ist er in seinen Schlufsfolgerungen. Die Verteidiger desselben behaupten nämlich, dafs in uns die Idee des Unendlichen an sich existiere, und nicht erst durch Schlufsfolgerung aus den endlichen Dingen vermittelst Abstraktion erlangt werden könne. Was will nun der Begriff „Unendlich" sagen? Natürlich drehet sich die Frage nicht um den Wortlaut, noch auch darum: was „unendlich" objektiv in sich sagen will. Diese Fragen bleiben hier unberührt. Es ist die Frage nur nach dem Begriff „Unendlich", sofern er in das Gebiet unserer Erkenntnis fällt. Darauf mufs aber geantwortet werden, dafs die Erkenntnis, welche wir in diesem Leben vom „Unendlichen" haben, eine positiv-negative Erkenntnis ist. „Insoweit etwas von uns erkannt werden kann," sagt der hl. Thomas, „insoweit kann es auch von uns benannt werden, denn die Worte sind der Ausdruck des Erkannten." S. Th. I. q. 13. a. 1. Wir benennen nun aber das Unendliche mit einem negativen Worte. Also ist auch der Begriff, welchen wir im Intellekt vom Unendlichen haben, negativ; jedoch, weil der Begriff eigentlich auf ein positives Ding hinzielt, zugleich positiv. Oder anders ausgedrückt: der Begriff „Unendlich" ist positiv, weil sein Inhalt etwas Wirkliches, Positives ist, negativ, weil er blofs die Unvollkommenheiten von jenem Positiven verneint; es kann nämlich das „Nichtbegrenztsein" eines unendlichen Wesens von unserm Intellekte positiv nicht erfafst, nicht begriffen werden. Sehr treffend sagt hierüber der Aquinate Q. Disp. de Veritate qu. 8 de cognitione Angelorum a. 2: Unde etiam intellectus noster impeditur a

comprehensione infiniti secundum quantitatem dimensivam, ita quod aliquid ejus est in intellectu et aliquid est extra intellectum. Positiv ist somit unser Begriff vom Unendlichen in Bezug auf das, was erkannt wird; negativ in Bezug auf jenes Positive, welches im Unendlichen enthalten ist, aber von unserm Verstande hier nicht begriffen und ausgedrückt werden kann, als positiv in sich. Der Begriff des Unendlichen wird daher durch die vollständige Entfernung der Grenzen des Endlichen gewonnen. Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo, quod non est finitum. S. Th. I. q. 7. a. 1. Das Endliche erkenne ich sofort, indem ich einsehe, dafs in einem Dinge nicht blofs Vollkommenheiten, sondern auch Unvollkommenheiten sind, und zwar durch Vergleichung mehrerer Dinge. Demnach bedarf man keineswegs des Unendlichen als eines notwendig Vorauszusetzenden, um aus seiner Idee die Dinge als endlich, contingent und relativ zu erkennen.

Vergleiche hierzu die schöne Darstellung Zigliaras: Della luce intellettuale e dell' ontologismo. V. I. l. 1. c. 14.

Ebenso unhaltbar ist der folgende Grund: „Die Universalien, da sie notwendig, ewig und unveränderlich sind, können in den zufälligen, zeitlichen und veränderlichen Dingen nicht existieren, sodafs man sie aus diesen mittelst Abstraktion erlangen könnte; sie sind vielmehr die göttlichen Urideen, die wir also notwendig intuitive schauen müssen im Geiste Gottes, so oft wir die Begriffe der Universalien auffassen.“ Das ist eben grundfalsch, denn nach solcher Ansicht gibt es keine konstitutive Prinzipien der Dinge, sondern aufser den Dingen liegende vorbildliche Prinzipien, principia extrinseca et exemplaria. Danach wird zunächst aber gar nicht gefragt. Die Frage drehet sich vielmehr darum, was die Natur, das Wesen des Allgemeinen ausmache. Das Allgemeine oder Universale ist das Eine, Gemeinschaftliche in vielen Dingen. Dieses Universale kann aber in dreifacher Bedeutung gebraucht werden, wie Commer, System der Philosophie. I. Abt. Seite 25 sehr klar darstellt. Das Allgemeine nämlich in der Ordnung der Ursachen ist eine Ursache, die sich auf viele und verschiedene Wirkungen bezieht (universale in

causando, z. B. Gott, die Gestirne, die Elemente). Das Allgemeine in der Ordnung der Vorstellungen ist eine Vorstellung, welche viele Dinge ausdrückt oder bezeichnet (universale in repraesentando, z. B. die Idee des Baumeisters, die viele und verschiedene Häuser projektiert). Das Allgemeine in der Ordnung des Seins ist ein Ding, welches in vielen Dingen sein und von ihnen ausgesagt werden kann (universale in essendo, z. B. die menschliche Natur ist in vielen Wesen und wird von vielen ausgesagt.) So sagt der hl. Thomas I. Dist. 19. q. 5. a. 1: Respondeo dicendum, quod eorum quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt, quae secundum esse totum completum sunt extra animam et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quaedam autem sunt, quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio chimerae. Quaedam autem sunt, quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum, quantum ad id, quod est formale, est per operationem animae ut patet in universali. Diese Einteilung vorausgesetzt, wird jeder zugeben, dafs die göttlichen Ideen die Universalien in repraesentando sind; wären sie es aber in essendo, so machten sie ja die spezifische Natur der Dinge. Solches aber zu behaupten ist nur dem Pantheismus möglich. Wie dann obige Anschauung die Begriffe vom Allgemeinen verwirrt, so drückt sie auch allen unsern affirmativen Urteilen den Stempel der Unmöglichkeit oder des Falschseins auf. Unsere affirmativen Urteile sind ja gerade deshalb wahr, weil die Identität, welche in allen denselben zwischen Satzaussage und Satzgegenstand behauptet wird, wahr ist. So würde nun, da das Universale von dem Einzeldinge ausgesagt wird, z. B. Petrus ist Mensch, die Identität zwischen Individuum und göttlicher Idee ausgesagt, falls das Universale die göttliche Idee selbst wäre. Das aber ist unmöglich. Und wenn dies unmöglich ist, dann müfsten ja alle Urteile, in welchen das Universale von dem Singulären ausgesagt wird, falsch sein. Dafs aber ein solches affirmatives Urteil doch seine Giltigkeit hat, wird jeder zugeben müssen; mithin mufs obige Ansicht falsch sein.

Denselben Schlufs liefert auch des hl. Thomas verneinende Ansicht in Bezug auf die eingebornen Ideen, sowie seine Lehre vom Ursprung unserer Ideen und unserer Erkenntnis der übersinnlichen Dinge. Plato lehrte, dafs die Ideen eingeboren seien. Die Ideen der Universalien und geistigen Dinge sind uns eingeboren, und diese Ideen, da sie allein unveränderlich, notwendig und ewig sind, bilden die notwendige Grundlage für die Gewifsheit unseres Wissens, welche die zufälligen Dinge uns nicht geben können. Was aber aufser uns im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung besteht, ist materiell, zufällig, singulär und veränderlich. Daher können wir jene ersten Ideen auf dem Wege sinnlicher Wahrnehmung nicht erlangen. Die Ideen sind vielmehr Vorbilder, Prototype, *παραδείγματα*, die in die Erscheinung tretenden Einzeldinge sind Abbilder, Ektype, *εἴδωλα, ὁμοιώματα*, jener Vorbilder, und das Verhältnis der Einzeldinge zu den Ideen ist das der Nachahmung *ὁμοίωσις, μίμησις*. Ob nun aber nach Plato die Ideen der Dinge von den Dingen getrennt in dieser Trennung für sich selbständig und als transcendent über den Dingen stehend zugleich Gott gegenüber selbständig sind, oder ob Plato die Ideenwelt in den göttlichen Verstand setzt, steht dahin. Zum Beweise dieser Behauptung stützt sich der Philosoph auf drei Beweisgründe, resp. bringt er eine Hypothese und sucht sie durch zwei Argumente zu stützen. Es ist das seine Hypothese von der sogenannten „Präexistenz der Seelen". Die Seele, lehrt Plato, hat vor ihrer Verbindung mit dem Körper in einem aufserkörperlichen, rein geistigen Zustande gelebt und zwar in dem Reiche der idealen Welt. Dort hat sie die Ideen unmittelbar angeschaut. Mit dem Eintritt in den Körper ist ihr das im überkörperlichen Zustande Geschauete in Vergessenheit gekommen. Sie kann sich jedoch wieder daran erinnern. Die Erinnerung wird nun in ihr erregt, wenn in den erscheinenden Dingen ein sei es noch so unklares und trübes Bild der Ideen ihr gegenübertritt. Dieses trübe Bild weckt die Erinnerung an das Urbild, und so erwacht wiederum die Erkenntnis der Ideen. Daher ist Erlernen, Wissen des Menschen nichts als eine Wiedererinnerung. Phaedon p. 72 ff. Den Beweis für diese seine Hypothese sucht Plato darin zu finden,

dafs wir bei Betrachtung von Gegenständen sogleich ihre Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vollkommenen Idee derselben erkännten, was darauf hinweise, dafs wir vor aller Sinneswahrnehmung die Ideale aus einem frühern Leben schon in uns trügen. Doch ist diese Thatsache einfach zu leugnen und das Verhalten eines Kindes bei solcher Thätigkeit belehrt uns geradezu vom Gegenteil. Als fernern Beweis will derselbe dann angesehen wissen die Thatsache, dafs der Unerfahrenste, richtig befragt, die richtige Antwort gebe, ohne den fraglichen Gegenstand früher gekannt zu haben. Es verkennt aber Plato eben die Natur der geschickten Frage, und so antwortet ihm der heil. Thomas S. Th. I. q. 84. a. 3. ad 3 mit Recht: Dicendum, quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde quum verum respondet de his, de quibus secundo interrogatur, hoc non est, quia ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert, utrum ille, qui docet proponendo vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora. Ob dann die Ideen in der Seele bewirkt werden von einzelnen für sich bestehenden Formen, verneint der heil. Lehrer l. c. a. 4, indem er beweist, dafs Platons und Avicennas Ansicht keinen genügenden Grund angeben für die Verbindung der Seele mit dem Körper.

Plato ähnlich nimmt auch Cartesius an, dafs alle jene Ideen, welche etwas Übersinnliches und Notwendiges in sich schliefsen, der Seele ursprünglich innewohnen, ihr von Gott eingepflanzt sind (Med. de prim. philos. 3. 15 etc). Es kann nach seiner Meinung aus der Erfahrung keine intellektuelle Erkenntnis geschöpft werden; dieselbe verhält sich nur als veranlassende Ursache dazu, dafs wir uns der Ideen bewufst werden (Nat. in progr. de anno 1647 p. 159). Der Ursprung der intellektuellen Erkenntnis ist nur durch Annahme der eingebornen Ideen zu erklären. Zu diesen eingebornen Ideen (ideae innatae gegenüber den ideae factitiae und ideae adventitiae) rechnet er fürs erste die Idee von „Gott“, die Idee des „eigenen Selbst“ sowie die Ideen des

Seins der Substanz u. s. w., welche auf das Ansichsein der Dinge zielen und ihr Inhalt mithin etwas Notwendiges, Unveränderliches und Ewiges ist. Zum Beweise dieser Annahme stützen sich Cartesius und seine Anhänger zunächst auf ein falsches Prinzip, dafs nämlich das Denken das Wesen der menschlichen Seele ausmache, dafs dieses folglich von der Seele wesentlich unzertrennlich und daher ihr eingeschaffen sei. Zum voraus solche Behauptung zu widerlegen, lehrt aber der hl. Thomas an verschiedenen Stellen einen wirklichen Unterschied zwischen der Wesenheit der Seele und ihren Vermögen, so S. Th. I. q. 77. a. 1; Q. Disp. de Anima a. 12; de spiritualibus creaturis a. 11; Quodl. X. a. 5. Ebenso werden sämtliche zur Stütze der Cartesianischen Theorie vorgebrachten Gründe im voraus vom heil. Lehrer widerlegt. Dafs nämlich aus den Worten der hl. Schrift, der Mensch sei nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, nicht gefolgert werden könne, dafs die Ideen eingeboren, weil eine Seele im Augenblicke ihrer Schöpfung jeder Idee bar kein Ebenbild Gottes sei, beweist Thomas Q. Disp. de Veritate q. 10. de mente a. 1. ad 3: Ab Augustino et aliis sanctis imago Trinitatis in homine multipliciter assignatur; nec oportet quod una illarum assignationum alteri correspondeat, sicut patet quod Augustinus assignat imaginem Trinitatis secundum mentem notitiam et amorem et ulterius secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Denn fügt er noch S. Th. I. q. 93. a. 7. bei: . . Primo et principaliter attenditur imago Trinitatis secundum actus prout scilicet ex notitia, quam habemus cogitando, interius verbum formamus et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae, unumquodque autem virtualiter est in suo principio secundario et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias et praecipue secundum habitus prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

Ebenso unstichhaltig ist die Beweisführung für die eingebornen Ideen daraus, dafs zur menschlichen Natur gehöre der „sensus intimus“ der eigenen Existenz, verbunden mit der unverwüstlichen Hinneigung zur Glückseligkeit; da aber ignoti nulla cupido, also die Idee der Glückseligkeit der Seele eingeboren

sein müsse. Diesem entgegnet der heil. Thomas durch Beantwortung eines ähnlichen Einwurfs Q. Disp. de Veritate q. 10. de mente 12. ad 1: Cognitio existendi Deum dicitur naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid (facultas intellectiva) unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse.

Gegenüber der Ansicht Rosminis, der nur „eine Idee" als eingeboren annehmen will, nämlich die Idee des „ganz unbestimmten Seins" — l'ente ideale indeterminato — welches nicht durch Abstraktion des Denkens entstanden. sondern an und für sich abstrakt und als solches in sich abstraktes unbestimmtes Sein uns angeboren sei, sagt der Aquinate Lectio 12. in III. de Anima: Ea, quae sunt in sensibilibus abstrahit intellectus, non quidem intelligens ea esse separata sed separatim vel seorsum ea intelligens. Die gleiche Widerlegung gibt er mit den Worten: ipsa anima in se similitudines rerum format. Und wie geschieht dies? Der Heilige gibt es in genauer und logischer Abfolge S. Th. q. 84. a. 7. an, wie oben Seite 237 angeführt. Die Seele erhält nach aristotelisch-scholastischer Ansicht die Ideen aus der Sinnlichkeit und abstrahiert dieselben vermöge ihrer Fähigkeit (intellectus agens) von der Sinnlichkeit, also gelten in Bezug auf Erkenntnis der übersinnlichen Dinge die sinnlich wahrnehmbaren Dinge als natürliche Mittel zur Erkenntnis der geistigen. S. Th. III. q. 10. a. 4. ad 1: Perfectio cognitionis, quantum est ex parte cogniti attenditur secundum medium; sed quantum ex parte cognoscentis attenditur secundum potentiam vel habitum. Ergo ex parte medii tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. (S. Th. I. q. 12. a. 12.)

Berücksichtigen wir dann ferner noch die zwei folgenden Beweismittel der Verteidiger des gemäfsigten Ontologismus. Das Objekt unseres Intellektes, behaupten dieselben, ist das Intelligibile, was nicht das Wahre (verum), sondern die Wahrheit (veritas) ist. Die Wahrheit aber ist Gott, von dem alle Geschöpfe empfangen, dafs sie wahr sind. So oft also die Intelligibilität oder Wahrheit der Dinge erkannt wird, wird Gott selbst von unserm Intellekte und zwar unmittelbar erkannt. Mit andern Worten: die geschaffenen

Dinge sind nicht wahr aufser durch die göttliche Wahrheit. Es kann mithin unser Verstand die geschaffenen Dinge als wahr erkennen, wenn er mit der Intuition (Anschauung) der ersten eigentlichen Wahrheit, d. i. Gott beginnt. An vorstehendes Beweismoment fügen die Ontologisten dann noch das andere, mit der Behauptung, dafs die Geschöpfe, ob betrachtet in Hinsicht des Seins oder der Wahrheit, oder dem Nachbildlichsein oder auch in jeder andern Hinsicht, immer nur als relative (beziehentliche) erkannt werden. Das Relative kann aber nur erkannt werden in Vergleich und Verbindung zu seinem Prototyp, zu dem, wozu es in Verbindung, Abhängigkeit steht. Das Absolute, das Prototyp von allem Geschaffenen ist Gott. Sonach müssen wir zunächst eine unmittelbare Intuition von Gott haben und dann durch ihn und in ihm die Kreaturen erkennen.

Diese doppelte Beweisführung ist jedoch nur Schein und hinfällig. Durchaus vor allem mufs die Behauptung verneint werden, dafs das Geschöpf nicht erkannt werden könne, ohne die gleichzeitige Erkenntnis des Relativen in demselben. Es ist nämlich ein Doppeltes in ihm zu unterscheiden: das Absolute d. i. seine Natur, sein Sein, und das Relative d. i. seine Beziehung, sein Verhältnis zu etwas anderem. Dieses Relative wird Wahrheit oder Intelligibilität, wenn die Beziehung zum Intellekt in Betracht kommt; wird Zufälligkeit, wenn vom Verhältnis zur ersten Wirkursache geredet wird. Zuerst nun fassen wir das Absolute in den geschaffenen Dingen auf, welches Absolute eben das Sein ist und die Wahrheit unseres Erkennens verursacht, abgesehen von dem Relativen, gesetzt auch den Fall, dafs jenes Sein ein solches Sein von einem anderen esse ab alio ist. So antwortet der heil. Thomas dem gedachten Beweisgrunde durch Beantwortung eines gleichartigen Einwurfes, dafs nämlich das Sein nicht erkannt werden könne aufser unter dem Begriffe des Wahren, non intelligitur ens nisi sub ratione veri, wenn er S. Th. I. q. 16. a 3. ad 3. sagt: Ad tertium dicendum, quod quum dicitur, quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo ita quod non apprehendatur ens nisi ratio veri assequatur apprehensionem entis; et sic locutio

habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri; et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri. Et est simile sicut compararemus intelligibile ad ens; non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile, sed potest tamen intelligi ens ita, quod non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum; non tamen intelligendo ens intelligitur verum.

Gewifs, Gott ist die Wahrheit. Wer wollte das leugnen? Wohl aber mufs man leugnen, dafs die Wahrheit, welche wir erkennen und welche wir Gott zuerkennen, die wesenhafte Wahrheit Gottes an sich sei, wie die Ontologisten unterschieben mit der Behauptung: „Gott ist nicht schlechtweg die Wahrheit, sondern seine Wahrheit, die mit dem Wesen Gottes eins und dasselbe ist, und welche wir unmittelbar anschauen.“ Solche Wahrheit, die mit dem Wesen Gottes dasselbe ist, können wir nicht nur nicht unmittelbar schauen, sondern wir wissen vielmehr nicht einmal, was sie ist, wir begreifen sie nicht und können sie uns nur einigermafsen darstellen durch Vermittlung eines analogen Begriffes von der Wahrheit im allgemeinen, gleichwie wir das Sein Gottes durch analogen Begriff des Seins im allgemeinen zu erfassen suchen. Und solchen Begriff von der Wahrheit bilden wir nicht infolge der unmittelbaren Anschauung der göttlichen Wahrheit und wenden ihn dann auf die geschaffenen Dinge an, sondern umgekehrt; wir erlangen den Begriff aus der Betrachtung der Geschöpfe und wenden ihn auf Gott an und gelangen so zum Begriffe von Gott als der ersten Wahrheit, gleichwie wir zum Begriffe von Gott als der Wirkursache alles geschaffenen Seins gelangen auf dem Wege der Abstraktion. Denn, sagt der heil. Thomas S. Th. I. q. 13. a. 3: In nominibus, quae Deo attribuimus, est duo considerare scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam et hujusmodi et modum significandi. Quantum igitur ad id, quod significat hujusmodi nomina, proprie competunt Deo et magis proprie, quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo; habent enim modum significandi, qui

creaturis competit. Ausführlich bei Kardinal Zigliara, Della luce intellettuale V. 2. l. 4. c. 14. Man hat den hl. Thomas selbst als Verfechter der Theorie der eingebornen Ideen und damit als Begünstiger des Ontologismus in seiner mildern Form aufzuführen unternommen. Doch ganz offenbar mit Unrecht. So führt Casimir Ubaghs, Professor zu Löwen, in seiner Psychologie c. 1. § 1 ssq. aus den Werken des hl. Thomas fünf Stellen an, welche für die eingebornen Ideen sprechen sollen.

1. Q. Dispp. de Veritate qu. 11. de magistro a. 3: Quantum igitur ad utrumque (lumen intellectuale et primae conceptiones per se notae) Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo: quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum, sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum.

2. S. Th. I^{a.} II^{ae.} q. 73. a. 1: In ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium, quam agendorum, quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium.

3. S. Th. I. q. 79. a. 12: Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium ita et principia operabilium.

4. Q. Dispp. de Veritate q. 10. de mente a. 6. ad 6: Prima principia, quorum cognitio nobis est innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis: unde secundum quod per eas de aliis judicamus, dicimur judicare de rebus per rationes immutabiles vel veritatem increatam.

5. S. Ph. c. gentes l. 1. c. 7. n. 2: Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostrae naturae.

Wenn nun auch solche abgerissene Sätze scheinbar obigen Versuch stützen, so steht es doch aufser jedem Zweifel, dafs der heil. Thomas weder dem Eingeborensein der Ideen noch dem Ontologismus huldigt. So sagt er an mehreren Stellen, dafs der menschliche Geist bei seiner Erschaffung in der Fähigkeit, Potenz, zu dem Erkennbaren sei, wie die Materie (der Stoff) zu den

sinnlich wahrnehmbaren Formen. Q. Dispp. de Anima a. 7: unde in sua natura non habet perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad intelligibilia sicut materia prima ad formas sensibiles. In seiner Summa Theologica ersten Teiles, 84ste Quästion, an welchem Orte er hierhingehörende Fragen besonders und im einzeln behandelt, stellt der hl. Thomas folgende Fragen auf: Artikel 3: Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas? Artikel 4: Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis? Artikel 5: Utrum anima cognoscat res immateriales in rationibus aeternis? und q. 88. a. 3: Utrum Deus sit primum, quod a mente humana cognoscitur? womit noch zu vergleichen Quodl. 8. a. 3; Q. Dispp. de Veritate q. 10. a. 6; q. 8. a. 7. ad 6; q. 10. a. 1; Quodl. q. 1. a. 1; S. Ph. c. gentes l. II. c. 82. Auf alle diese Fragen hat er nur ein beständiges und entschiedenes „Nein". Auf die Fragen aber (S. Th. I. q. 84. a. 6.): Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus? und l. c. q. 85. a. 1.: Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus? antwortet er ebenso entschieden mit „Ja". In dem ersten Artikel derselben von Ubaghs citierten Quästion (Q. Dispp. de Veritate q. 11. de magistro a. 1) sagt der Heilige ausdrücklich: Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione, quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa ut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis et unius et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Was könnte noch deutlicher verlangt werden? Was dann das bemerkte „principia naturaliter cognita et innata" betrifft, so braucht der Aquinate den Ausdruck durchaus nicht im Sinne der Ontologisten, wie das deutlich erhellt aus Q. Dispp. de Veritate q. 16. de synderesi a. 1: Unde anima humana, quantum ad id, quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo, quod proprium est naturae angelicae, ut scilicet aliquorum cognitionem subito et sine inquisitione habeat quamvis quantum ad hoc inveniatur Angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest, nisi a sensu

accipiendo. Er setzt also das „naturaliter“ und „innata“ in ausschliefsendem Sinne; im Gegensatze nämlich zum Aneignen durch mühevolles Suchen und Forschen. Ganz ausdrücklich sagt er Q. Dispp. de virtutibus in communi q. 1. a. 8: Quaedam statim a principio naturaliter cognoscuntur absque studio et inquisitione... et hujusmodi sunt principia prima non solum in speculativis, ut omne totum est majus sua parte et similia; sed etiam in operativis, ut malum esse fugiendum et hujusmodi; haec autem naturaliter cognita sunt principia totius cognitionis sequentis, quae per studium acquiritur sive sit practica sive speculativa. Ebenso finden wir denselben Gedanken Q. Dispp. de Veritate q. 10. de mente a. 12. ad 1: Ad primum ergo dicendum, quod cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse. Welch entschiedenere Äufserung könnte man noch wünschen, als die, welche der Heilige S. Th. I. q. 88. a. 3. ad 2. macht: Propter Deum alia cognoscuntur non sicut propter primum cognitum sed sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam; oder l. c. ad 1: In luce primae veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri sive naturale sive gratuitum nihil aliud est, quam quaedam impressio veritatis primae. Unde quum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur? In der That, das Licht unseres Verstandes ist die Grundursache der Erkenntnis. Weil Gott aber der Urheber dieses Lichtes, d. i. unserer geistigen Natur, welche nach S. Th. I. q. 84. a. 1. „participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae“ ist, so setzen und erkennen wir alles durch resp. wegen Gott.





DER ERKENNTNISGRUND.

Von

DR. ERNST COMMER.

Amplius quaerere non licet, quam quod invenire licet.
Tertullian. de anima c. 2.

Der Erkenntnisvorgang erscheint immer geheimnisvoll, sobald wir ihn zum Gegenstande wissenschaftlichen Nachdenkens machen. Darum bleibt er stets ein dankbarer Vorwurf für die philosophische Forschung, die eine Erklärung desselben von verschiedenen Seiten versucht hat. Wegen seiner Schwierigkeit und wegen der schon darin angedeuteten Wichtigkeit ist er zu allen Zeiten der Schwerpunkt der philosophischen Meinungen gewesen. Diese Ansichten sind geteilt. In ihrer Verschiedenheit lassen sich aber zwei Richtungen deutlich unterscheiden. Von diesen führt nur eine zur Lösung der schwierigen Frage und befähigt uns, eine durchgreifende Erklärung der philosophischen Thatsachen zu geben. Ihr gegenüber kämpft eine andere Meinung, welche vom Entwickelungsgrundsatze ausgeht und zur pantheistischen Auffassung fortschreitet. Sie teilt sich wieder in drei Strömungen, die man kurz als Materialismus, Idealismus und Transzendentalismus bezeichnen kann. In diesen drei Gedankenrichtungen bewegen sich alle Versuche, welche die Lösung nicht herbeiführen. Entweder sucht man den Grund für eine Erklärung in der Welt, welche niedriger ist als der denkende Mensch, oder im Wesen des Menschen oder endlich in irgend etwas, was ganz und gar

über den Menschen erhaben ist. Die stärkste Strömung des pantheistischen Gedankens fliefst im Bette des Materialismus. Dieser Lehre tritt die Untersuchung über den letzten und tiefsten Grund der Erkenntnis geradezu entgegen und widerlegt sie, wenn es gelingt, jenen Grund in der Stofflosigkeit selbst nachzuweisen, wie Aristoteles schon gethan hat. Damit wird zugleich auch die subjektive und transzendentale Lehre in der Wurzel zerstört.

Zur Lösung dieser Aufgabe mufs zuerst der Erkenntnisgrund an sich betrachtet werden. Zweitens ist auch die Möglichkeit des Erkennens aus jenem Grunde zu entwickeln. Sie ist zweifach: die passive Erkennbarkeit des Gegenstandes und die aktive Erkenntnisfähigkeit des erkennenden Wesens. Drittens mufs die ganze Ordnung des geistigen Lebens, die sich im Wissen und Wollen entfaltet, aus dem angegebenen Erkenntnisgrunde folgerecht abgeleitet werden. Daher teilt sich die Untersuchung in vier Abschnitte: 1. das Wesen des Erkenntnisgrundes, 2. die Erkennbarkeit, 2. die Erkenntnisfähigkeit, 4. das geistige Leben.

Der Zweck, der uns leitet, ist eine Verständigung mit den Gegnern. Die Verschiedenheit der Ansichten ist einmal vorhanden. Sie schliefsen sich gegenseitig aus. Also kann die Wahrheit nicht gleichmäfsig in allen enthalten sein, obwohl es sicher ist, dafs jeder Irrtum von einer bestimmten Wahrheit ausgeht, und dafs die Falschheit sich erst im Verlaufe einschleicht. Wir halten diejenige Ansicht für die richtige, welche in der aristotelischen Philosophie vertreten ist. Seit sechshundert Jahren ist sie von den Erklärern des Philosophenfürsten, deren gröfster Thomas von Aqnin war, frei fortentwickelt worden. Weil es hier nur auf den Nachweis der sachlichen Richtigkeit jener Ansicht ankommt, so darf von der geschichtlichen Ausbildung Abstand genommen werden. Nur auf einen Schriftsteller, den Italiener Tornatore, wollen wir uns berufen, der in neuester Zeit diese Frage mit tiefem Verständnisse behandelt hat, und aus dessen Werken reiche Anregung zu schöpfen ist. (Expositio principii traditi a D. Thoma Aquinate ad naturam investigandam rei materialis et immaterialis, Placentiae 1882. De humanae cognitionis modo,

origine ac profectu, ib. 1885.) Das Ergebnis unserer Untersuchung mufs aber eine einheitliche Weltanschauung sein: darin liegt der sicherste Beweis für die Richtigkeit der vertretenen Ansicht. Je mehr unser Wissen an Einheit gewinnt, um so mehr wird das Stückwerk zum Ganzen: und das ist erst die Wahrheit. Schon Tertullian hat gesagt: Varietas opinionum venit ex ignorantia veritatis.

Erster Abschnitt.

Das Wesen des Erkenntnisgrundes.

Will man untersuchen, worin eigentlich der letzte Grund einer geistigen Erkenntnis besteht, so mufs man von der Thatsache des Erkennens ausgehen und aus den darüber gesammelten Erfahrungen gewisse Wahrheiten ableiten: sie werden den Wert von allgemeinen Naturgesetzen über den Erkenntnisvorgang haben. Aus diesen Gesetzen ist dann der Unterschied zu bestimmen, der sich zwischen den erkenntnisfähigen und den nichterkenntnisfähigen Wesen thatsächlich vorfindet. Derselbe läfst sich aber nur aus der Bedingung, die für das Erkennen immer gültig ist, genügend erklären: sie besteht in einer gewissen Befreiung von der stofflichen Beschränktheit. Daraus ergibt sich endlich gerade der wesentliche Grund für die Erkenntnis, nämlich die Stofflosigkeit selbst. Den ersten Abschnitt bilden daher vier Vorwürfe: 1. die Natur der Erkenntnis, 2. der Unterschied zwischen den erkenntnisfähigen und den nichterkenntnisfähigen Wesen, 3. die Bedingung für die Erkenntnis, 4. der eigentliche Grund der Erkenntnis.

§ 1.

Die Natur der Erkenntnis.

1. Der Mensch ist von Natur wifsbegierig. Der Trieb nach Wissen offenbart sich schon in der Neugierde. Die einfache Thatsache einer Erkenntnis überhaupt braucht nicht erst bewiesen

zu werden; denn sie liegt bereits in unserem Selbstbewufstsein vor, sie gehört der eigenen inneren Erfahrung an. Jeder Zweifel über die Wirklichkeit der Thatsache, dafs wir überhaupt erkennen, würde schon einen Erkenntnisvorgang einschliefsen und dadurch die Thatsache selbst nur bestätigen und deshalb aufser Zweifel setzen. Aber noch mehr: unser eigenes Leben zeigt, soweit wir uns dessen erinnern, einen unzweifelhaften Fortschritt in der geistigen Entwickelung. Wir haben vieles gelernt, was wir früher nicht wufsten; und wir haben gelernt, indem wir Erkenntnisse sammelten. Dadurch unterscheiden wir uns nicht nur von anderen Menschen, die nicht dieselben Kenntnisse erworben haben, sondern auch von Wesen anderer Art, wie z. B. von den Tieren, an denen wir eine bewufste Erkenntnis wissenschaftlicher Gegenstände und eine gleichmäfsige nnd sichere Anwendung allgemeiner Lehren niemals beobachtet haben. Erfahrungsmäfsig sind wir daher gewifs, dafs es einen Unterschied zwischen den erkenntnisfähigen und den nichterkenntnisfähigen Wesen geben mufs. Um diesen Unterschied klar zu bestimmen, brauchen wir nur über unsere eigenen Erfahrungen bei dem Erkenntnisvorgange nachzudenken.

2. Jedes Erkennen ist ein Gewahrwerden oder ein Wahrnehmen. Wir reden immer nur in der Weise davon, dafs wir dabei irgend einen Gegenstand stillschweigend voraussetzen, welcher wahrgenommen wird. Er beendet oder begrenzt den Vorgang, der in uns stattfindet, äufserlich für uns. Ein Erkennen, wobei überhaupt gar nichts erkannt wäre, würde nur das Zustandekommen eines solchen Vorganges verneinen. 1) Bei jeder Erkenntnis, gleichviel ob sie durch die Sinneswerkzeuge oder ohne Anwendung derselben vor sich geht, gibt es erfahrungsmäfsig immer etwas, worauf die Erkenntnis sich erstreckt. 2) Bei jeder Erkenntnis ist daher das erkennende Wesen, soweit es wirklich zu erkennen sucht, von dem erst zu erkennenden Gegenstande selbst wohl zu unterscheiden. Auch wenn wir uns selbst oder unsere inneren Vorgänge zu erkennen suchen, stellen wir diese Dinge dem Erkennenden in uns als etwas noch Unerkanntes und somit als etwas, das von dem Erkennenden in uns unterschieden

ist, gegenüber. 3) Ist also das Erkennende als solches von dem Erkenntnisgegenstande zu unterscheiden, so darf diese Verschiedenheit nicht ohne Vermittelung bleiben, vorausgesezt, dafs überhaupt eine wirkliche Erkenntnis zustande kommen soll. Der Gegenstand, den wir erkennen wollen, kann sicherlich bestehen bleiben, ohne dafs wir unsere Erkenntnis an ihm ausüben. Pflanzen und Tiere gedeihen durch Jahrtausende, die chemischen Elemente wirken fort und fort, ehe der Botaniker, der Zoologe, der Chemist ihre Merkmale bestimmt haben. Wenn wir aber einen Gegenstand wirklich erkennen, so werden wir dabei auf irgend eine Weise mit ihm verbunden oder vereinigt. Am deutlichsten erhellt dies bei Gegenständen, die in der Aufsenwelt vorkommen. Bei der wirklichen Erkenntnis dient nämlich der Gegenstand, durch seine eigene Wirklichkeit aufserhalb unserer Gedanken, diesem Vorgange in uns als Ende und Grenze. Deshalb findet offenbar eine eigentümliche, aber wahre Vereinigung zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten statt: und in dieser aus beiden gebildeten Einheit, die eben nur für das Erkennen gilt und nur im Erkennen selbst vorhanden ist, besteht erst die wirkliche Erkenntnis. 4) Dadurch, dafs wir einen Gegenstand wahrnehmen oder erkennen und uns so mit ihm auf eine bestimmte Weise vereinigen, wird aber der Gegenstand selbst in seinem eigenen Dasein, das ihm aufserhalb unserer Gedanken zukommt, erfahrungsmäfsig noch gar nicht verändert. Wir schaffen einen Gegenstand nicht durch unsere Erkenntnis desselben, sondern er mufs schon dasein, damit wir ihn überhaupt erkennen können. Ebensowenig wird er in seinem wirklichen Dasein blofs dadurch verändert, dafs wir ihn zufällig wahrnehmen oder erkennen. 5) Die Thatsache der Erkenntnis setzt nur das Dasein eines Gegenstandes, eine von ihm verschiedene Erkenntniskraft und eine Vereinigung oder Vermittelung beider voraus. Bis hierher sind wir nur einfachen Thatsachen begegnet. Ihre Schwierigkeit fällt erst auf, wenn wir den Vorgang der Vermittelung selbst betrachten.

3. Das anscheinend Wunderbare des Erkenntnisvorganges wird zunächst bemerkbar, wenn man sich frägt, wie der Erkennende



und der Erkenntnisgegenstand überhaupt zu einer solchen Vereinigung mit einander gelangen, zumal beide durch jene eigentümliche Vereinigung, die thatsächlich nicht geleugnet werden kann, sich nicht wesentlich ändern, sondern in ihrem natürlichen Sein das bleiben, was sie vorher waren. Ferner muſs eine solche Vereinigung jedenfalls verursacht sein. Der Gegenstand allein kann sie nicht hervorbringen. Ebensowenig kann es der Träger der Erkenntniskraft für sich allein. Beide scheinen vielmehr auf einander angewiesen, von einander abhängig zu sein. Wäre aber die Ursache, welche jene Vereinigung zustande bringt, etwas Drittes, dann wäre das Erkennen selbst kein Erkennen mehr; denn es würde ein Vorgang sein, der nicht mehr dem Erkenntnisträger angehörte und nicht mehr in seiner Gewalt stände. Es würde vielmehr ein Denken oder eine That derjenigen fremden Kraft sein, die in uns das Denken erzeugte: und die Einheit des selbstbewuſsten Ich ginge verloren. Endlich muſs man fragen: was ist denn jene Vereinigung? Ist es ein Leiden der beiden Faktoren? Ist es eine Wirkung beider. Ist es ein Werden oder Schaffen von etwas Neuem, das vorher gar nicht da war? Ist es subjektiv oder objektiv oder beides zugleich, oder gar etwas ganz Übermenschliches, was doch wieder nicht auſser uns und auſserhalb des Erkenntnisgegenstandes und der Erfahrungswelt liegen kann? Ist es ein physischer Vorgang, der unter die allgemeinen Naturgesetze der Körper fällt? Wenn es aber nichts derartiges wäre und doch nicht gegen die allgemeinsten Gesetze der Natur verstoſsen kann, so müſste man eine neue Welt voraussetzen, in der die physischen Gesetze nicht mehr ausschlieſslich gelten. Dann bliebe noch immer unbegreiflich, wie die Gegenstände der körperlichen Welt auf eine nicht mehr körperliche Weise bei dem ganzen Erkenntnisvorgange mitwirken sollen. Eine bloſs äuſserliche Veranlassung zum Erkennen wäre keine genügende Mitwirkung. Bei der nur zufällig dargebotenen Gelegenheit für die Erkenntnisthätigkeit fehlt immer noch die Erklärung, warum das Erkennen gerade bei dieser Gelegenheit und nicht bei einer anderen zustande kommt. Wollen wir dagegen die Mitwirkung des Gegenstandes streng ursächlich fassen, so entsteht eine neue

Schwierigkeit. Es scheint unverständlich, wie ein Körper unmittelbar eine Wirkung hervorbringen kann, die wir nicht mehr als körperliche Wirkung ansehen dürfen, weil sie selbst nicht mehr sinnlich wahrnehmbar ist. Ebenso ist nicht gut abzusehen, wie ein Körper unmittelbar auf ein unkörperliches Ding, was doch die Erkenntniskraft sein soll, ursächlich einwirken könnte. Bei jedem Erklärungsversuche vermehren sich, so scheint es, die Bedenken. So wird das Gebot der Selbsterkenntnis nach allen Seiten hin zum Rätsel, dessen Schwierigkeiten sich bei genauerer Untersuchung nur vermehren, dessen Dunkelheit auch nicht einmal durch die bei dieser Forschung selbst gewonnene Teilerkenntnis verscheucht wird: jeder neue Lichtstrahl der Erkenntnis scheint es vielmehr in tiefere Schatten zu hüllen. Vor allem bleibt aber das Geheimnis noch unerklärlich, dafs ein Ding, welches wir das Erkennende oder den Träger der Erkenntniskraft nennen, — ebenso wie wir Träger der elektrischen Kräfte annehmen, ohne etwas Sicheres über ihre Natur zu wissen —, mit etwas anderem, was von ihm verschieden ist, sich vereinigt, ohne physische Spuren dieser Vereinigung zu hinterlassen, die wir genügend nachweisen könnten. Dennoch müssen wir, so schwer auch das Rätsel ist, die Thatsachen festhalten; ebenso wie wir physikalische Thatsachen für wahr halten, auch wenn wir ihre Deutung noch nicht zu geben vermögen. Die Wärme ist da; wir reden von Wärmebewegung: allein wir haben ihr innerstes Wesen damit noch lange nicht ergründet. Wir müssen uns daher zunächst zwingen, das ganze Gebiet der sogenannten Erkenntnisvorgänge als thatsächliche Erscheinungen, an deren Wirklichkeit kein Zweifel mehr vorhanden ist, einfach anzunehmen und aus der Regelmäfsigkeit dieser Vorgänge allgemeine Gesetze als Naturgesetze der Erkenntnis abzuleiten, die für diese Fälle gelten, eben weil sie nur die Verallgemeinerung von Thatsachen aussprechen. Wir müssen sie uns deshalb als Naturgesetze einer eigenen, aber immer noch rein natürlichen Ordnung gefallen lassen, selbst wenn sie gar keine Ähnlichkeit mit den Gesetzen der sogenannten exakten Wissenschaften darbieten sollten. Ebensowenig dürfen wir jene Thatsachen blofs wegen

ihrer Eigentümlichkeit für subjektive Täuschungen und damit doch nur für Irrtümer halten. Die Bestimmung einiger Naturgesetze des Denkens wird daher die nächste Aufgabe sein. Es ist dabei nur zu beachten, daſs die Welt einmal so und nicht anders beschaffen ist, wenn sie uns auch wunderbar erscheinen sollte; und daſs die Erkenntnis selbst ein Wunder der Natur ist, nämlich ein Vorgang, dessen Ursache wir vorläufig noch nicht gefunden haben, aber zu suchen veranlaſst sind.

4. Jede wirklich vollzogene Erkenntnis ist objektiv. Dieser Satz ergibt sich aus der Erfahrung und muſs nur richtig verstanden werden. Bei jeder wirklichen Denkthätigkeit müssen wir irgend etwas Bestimmtes erkennen oder denken. Das Denken ist Wahrnehmung von etwas; also ist das, was wahrgenommen wird, selbst der Erkenntnisgegenstand. Dieser Gegenstand kann in uns vorhanden sein oder sich auſserhalb befinden. Immer bleibt die Thatsache bestehen, daſs das Erkennen sich auf einen Gegenstand richtet. Selbst wenn das Denken ein rein subjektiver Vorgang wäre, der nur in uns verläuft, so würde er doch in uns selbst einen bestimmten Gegenstand haben. Der Erkenntnisgegenstand ist etwas Bestimmtes, also etwas, was in der Welt auf irgend eine Weise vorhanden ist. Man kann es vorläufig eine Seinseigentümlichkeit nennen. Bei der rein sinnlichen Wahrnehmung gibt es immer einen Gegenstand, worauf der Wahrnehmungsvorgang sich erstreckt. Ich sehe z. B. mit Hilfe meines Auges und unter der nötigen Beleuchtung etwas Farbiges, nämlich das eigentümlich Farbige an Dingen, die ich zuweilen auch durch den Tastsinn wahrnehmen kann. Wenn ich ein rotes Band betrachte, so nehme ich seine Röte vermittelst des Auges wahr; sie ist eine eigentümliche Seinsbestimmtheit des Gegenstandes, woran ich sie wahrgenommen habe. Mit dieser Farbenwahrnehmung verbindet sich zugleich die weitere Wahrnehmung einer Ausdehnung des farbigen Gegenstandes und ihre bestimmte Begrenzung. Die bestimmte Begrenzung einer Ausdehnung heiſst die mathematische Gestalt oder Form eines Körpers: also erstreckt sich auch die Gesichtswahrnehmung auf eine Form, und diese Form ist eine Seinsbestimmtheit, welche selbst wieder Gegenstand

eines bestimmten Wahrnehmungsvorganges, nämlich des Tastens, sein kann. Die Wahrnehmung durch das Gehör erstreckt sich auf einen bestimmten Ton. Das, was durch das Ohr wahrgenommen ist, wird ebenfalls eine bestimmte Seinseigentümlichkeit sein. Man kann es auch eine Form nennen, welche hier den eigentlichen Gegenstand für das Gehör bildet. Allerdings ist der Ausdruck Form nur in übertragener Bedeutung auf das Gehör anwendbar, aber er dient uns als allgemeiner Ausdruck für den Gegenstand der Sinneswahrnehmung überhaupt. Wir können ihn deshalb auch zum Kunstausdrucke für jede Art von Wahrnehmungen gebrauchen, auch für solche, die nicht mehr durch äufsere Sinneswerkzeuge stattfinden und Vorstellungen der Einbildungskraft oder Gedanken beifsen. Bei allen diesen Vorgängen gewahren wir in dem Gegenstande jedesmal eine ganz bestimmte Seinseigentümlichkeit, die wir kurz Seinsform oder Form nennen wollen.

5. Wir beobachten an uns selbst gewisse Thätigkeiten, wodurch wir etwas hervorbringen, z. B. die Umwandlung der genossenen Nahrung in unseren eigenen Körper. Wir unterstellen den physikalischen und chemischen Erscheinungen in unserem Körper gewisse Kräfte in uns selbst, denen wir jene Thätigkeiten zuschreiben. Wegen der eigentümlichen Wirkungen dieser Thätigkeiten müssen wir sagen, dafs jene Kräfte selbst in uns wirksam oder thätig sind. Anders scheint der Vorgang der Wahrnehmung überhaupt zu sein. Als Vorgang in uns ist es eine Thätigkeit, die in uns selber vor sich geht und auf irgend eine Weise von uns selbst vorgenommen wird; denn wir schreiben sie uns selbst zu. So wie wir die physikalischen Naturerscheinungen als Wirkungen bestimmter Kräfte auffassen, dürfen wir auch unsere Wahrnehmungsthätigkeiten auf bestimmte Kräfte zurückführen. Bei der Erkenntnis bringen wir aber den Gegenstand, nämlich die wahrgenommene Seinsbestimmtheit, nicht ganz aus uns selbst durch das blofse Denken hervor. Beim Sehen, bei dem darauf folgenden Nachdenken über das Gesehene und der daraus gewonnenen bestimmten Erkenntnis einer Seinsform, sind wir nicht von der Aufsenwelt unabhängig. Wenn wir das gesunde Auge

beim Tageslichte öffnen, müssen wir den vorgehaltenen Gegenstand sehen; die Wahrnehmung hängt dann nicht mehr von unserem Willen oder Belieben ab. Ebenso ist es beim Erkennen. Wir können also nicht behaupten, dafs wir den Erkenntnisgegenstand subjektiv schaffen, sondern er selbst wirkt auf unsere Erkenntniskraft ein. Sie setzt das Vorhandensein eines Gegenstandes schon voraus, ehe sie ihre Thätigkeit daran ausüben kann. Die blofse Erkenntniskraft in uns kann auf verschiedene Gegenstände angewendet werden, sie ist also an sich noch unentschieden zur Ausübung dieser oder jener bestimmten Erkenntnis. Der Träger der Erkenntnis in uns verhält sich also nur empfindend, aufnehmend, leidend im Gegensatze zu andern thätigen Kräften. Aber dieser Zustand des Leidens ist kein Leiden im gewöhnlichen Sinne, der es mit der Vorstellung von Schmerz verbindet. Es ist auch kein Leiden in jeder Beziehung: sondern es ist eine Selbstbethätigung in uns, von innen, die aber ihre erste Anregung von aufsen, nämlich vom Gegenstande, empfangen mufs. Der Gegenstand wird dabei von uns und in uns irgendwie aufgenommen. Wir müssen dazu mitwirken, aber er befruchtet unsere Erkenntniskraft, reizt sie zu ihrer eigentümlichen Bethätigung an: und in diesem Sinne ist die Erkenntniskraft nicht wirkend, sondern leidend, nämlich im Vergleiche mit andern Kräften.

6. Das Erkennen ist hiernach eine Veränderung in uns. Es fällt daher unter den allgemeinen Begriff einer Bewegung. Dieser Bewegungsvorgang läfst sich nach zwei verschiedenen Seiten hin näher schildern. Von seiten des Gegenstandes ist die Bewegung so zu verstehen, dafs der Gegenstand an uns herantritt; und dabei verhalten wir uns leidend. Von seiten der inneren Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit, welche dabei erfolgt, ist die Erkenntnisbewegung eine Anziehung, die wir auf den Gegenstand ausüben, wodurch wir ihn in uns aufnehmen und uns aneignen. Daher unterscheidet sich der Erkenntnisvorgang wesentlich von jedem Strebevorgange durch die Richtung der beiden in uns vorgehenden Bewegungen. Bei dem Streben nach etwas gehen wir sozusagen zu dem Gegenstande unseres Verlangens hin und treten aus uns heraus, bei dem Erkennen von etwas



ziehen wir den Gegenstand der Erkenntnis zu uns heran und nehmen ihn in uns auf. Das, wonach wir streben, ist im allgemeinsten Sinne etwas, was uns ergänzt, vervollständigt und vervollkommnet, also ein Gut, weil es für uns gut ist. Dasjenige, was wir erkennen, macht uns, wenn die Erkenntnis fertig ist, mit dem erkannten Gegenstande gleichförmig, weil wir ihn auf ganz eigentümliche Weise in uns aufgenommen haben und jetzt in uns tragen. Sobald wir die Seinsbestimmtheit des Gegenstandes uns angeeignet haben, ist unsere Erkenntnis vollkommen geworden und hat Wahrheit. Das Ende oder die Grenze des Strebevorganges liegt daher nicht in uns, sondern in der begehrten Sache selbst, zu der wir uns beim Begehren innerlich hinbewegen. Das Gute liegt also im Gegenstande; und die Güte ist ebenfalls nicht in uns, sondern in dem Gegenstande, welcher gut genannt wird. Das Ende des Erkenntnisvorganges liegt dagegen in uns selbst; denn es ist die Gleichförmigkeit unseres Denkens mit dem erkannten Gegenstande: und diese Gleichförmigkeit heifst Wahrheit. Das Wahre ist also, an sich betrachtet und im ursprünglichen Sinne gefafst, nur in einem erkennenden Wesen vorhanden.

7. Weil das Erkenntnisvermögen an sich leidend ist, so befindet es sich vor der wirklichen Erkenntnis noch im Zustande der blofsen Möglichkeit, irgend einmal etwas zu erkennen. Von Natur aus ist daher unsere Erkenntniskraft und somit unser Ich noch eine leere Bildfläche oder ein Spiegel, in dem noch kein bestimmtes Bild erscheint. Soweit aber unser wirkliches Erkennen überhaupt einen Gegenstand hat, tritt auch in uns ein Gegenbild dieses äufseren Gegenstandes zutage. Dieses innere Abbild oder Gegenbild des äufseren Gegenstandes verhält sich beim Erkenntnisvorgange ähnlich wie das Spiegelbild bei dem Sehen durch das Auge. Ohne ein solches Bild im Spiegel würden wir darin den Gegenstand nicht abgespiegelt sehen. Der Gegenstand des Erkennens wird aber durch unser Erkennen allein nicht verändert. Dennoch kommt beim Erkennen ein Abbild von ihm in uns zustande, also ist dieses Abbild sachlich von seinem Urbilde verschieden. Dieses Bild in uns, welches der

Ausdruck der erkannten Seinsbestimmtheit ist, nennt man eine Idee des Gegenstandes; also mufs der Unterschied der Idee von ihrem Gegenstande zugegeben werden. Was die Idee selbst ihrem Sein nach ist, und wie sie in uns zustande kommt, werden wir erst später untersuchen. An dieser Stelle hat diese Frage keine Bedeutung. Es genügt uns, dafs die Idee auf irgend eine Weise innerlich den äufseren Gegenstand vergegenwärtigt. Die Idee ist sachlich nicht der Gegenstand selbst, hat also ein von ihm verschiedenes Dasein. So ist z. B. die Idee eines 1000 m hohen Berges in uns nicht mehr wirklich 1000 m hoch. Hieraus eröffnet sich uns ein Ausblick in eine ganz neue Welt, welche physikalische Eigenschaften nicht besitzt. Wir können sie die Welt des Gedachtseins, die ideale Welt in uns nennen: so sind wir erfahrungsmäfsig beschaffen. Diese Thatsache steht auch gegenüber dem Materialismus fest. Diese neue ideale Welt ist deshalb, weil sie neben der körperlichen Welt vorkommt, noch gar nicht übernatürlich: wir müssen uns eben gewöhnen, auf Grund der Erfahrung Thatsachen und Dinge anzuerkennen, auch wenn sie nicht körperlich ausgedehnt sind.

§ 2.

Der Unterschied zwischen den erkenntnisfähigen und den nichterkenntnisfähigen Wesen.

1. Die Erkenntnisthatsache gipfelt in der eigentümlichen Einheit aus dem erkennenden Wesen und dem Erkenntnisgegenstande. Der Unterschied des erkennenden von dem nichterkenntnisfähigen Wesen ergibt sich aus der Natur jener Einheit. Die Aufnahme von Formen, d. h. von Seinsbestimmtheiten, ist allen Wesen gemeinsam. Ein Ding kann andere Formen aufnehmen entweder infolge der Thätigkeit, welche diese Formen selbst ausüben, oder infolge der Thätigkeit einer dritten Ursache, wobei aus dem aufnehmenden und dem aufgenommenen Dinge ein von beiden unterschiedenes drittes Ganzes zusammengesetzt wird. Der erste Fall findet z. B. statt bei der Erwärmung von Wasser. Das Wasser nimmt die Wärme auf wegen der Thätigkeit,

welche die Wärme selbst auf die Natur des Wassers ausübt. Dagegen nimmt der Stoff die besonderen Wesensformen, wodurch er z. B. als Gold erscheint, nicht wegen seiner eigenen Thätigkeit auf; sondern Stoff und Wesensform bilden zusammen ein Drittes, nämlich den im Sein fertigen Körper, der für unser Denken von der blofsen Stofflichkeit und von der hinzutretenden Wesensbestimmung verschieden ist. Dabei verhält der Stoff sich nur leidend, und die Wesensform wird von ihm aufgenommen, natürlich nur vermöge einer anderen bewirkenden Ursache; weil eben die Wesensform durch sich selbst den Stoff in dem neuen Ganzen zur Seinseinheit des Körpers erhebt. In diesem Falle ist also das körperliche Ding, welches existiert und somit sich weiter ursächlich bethätigt, weder der Stoff noch die Form, sondern das neue aus beiden zusammengesetzte Ganze. In diesen beiden Fällen ist die Aufnahme einer Seinsform in ein Subjekt oder einen Träger so beschaffen, dafs ein wirkliches oder natürliches Sein zustande kommt. Die Seinsform, welche aufgenommen wird, ist nachher wirklich die Form des aufnehmenden Subjekts geworden; sie gehört ihm ganz an und hört gerade damit auf, die bestimmte Seinsform jenes anderen Dinges zu sein, indem sie früher war. Wenn wir z. B. eine Zeichnung mit Farbe bemalen, so wird diese individuelle Farbe eine bestimmte Seinsform dieser Zeichnung, hört aber dadurch auf, die Farbeform der Palette oder des Pinsels zu sein. Diese Weise der Aufnahme dient nicht dazu, um das Subjekt selbst erkennend zu machen. Damit der Erkenntnisvorgang möglich wird, mufs das Subjekt die Seinsform des zu erkennenden Gegenstandes allerdings auch in sich aufnehmen, aber nur so, dafs es dabei seine eigene frühere Seinsform beibehält und trotz derselben noch die Seinsform des erkannten Gegenstandes sich aneignet. Nach den Erfahrungsthatsachen bei der Erkenntnis ist diese Aufnahme die einzig mögliche Annahme, obwohl uns der Vorgang selbst jetzt noch dunkel ist.

2. Das erkennende Wesen nimmt also den Erkenntnisgegenstand in sich auf; aber aus beiden wird nicht etwas Neues, was selbständig da wäre und wirken könnte und selbst die

eigentliche Erkenntnis hervorbrächte. Ebensowenig ist es der Erkenntnisgegenstand, der allein diese Vereinigung bewirkt; sondern er bildet nur die Begrenzung für die eigene selbständige Thätigkeit des erkennenden Wesens und verleiht daher dieser Thätigkeit erst ihre wesentliche Eigentümlichkeit: denn nach der Verschiedenheit des Gegenstandes richtet sich offenbar die Verschiedenheit der Erkenntnis selbst. Es besteht also ein großer Unterschied zwischen der Vereinigung, die zur wirklichen Erkenntnis tauglich ist, und der Vereinigung, die aus Stoff und Wesensform hervorgeht. In beiden Fällen kommt eine Einheit zustande, also ein Ganzes. Aber dieses Ganze ist in beiden Fällen durchaus verschieden; denn der Stoff, der eine Form in sich aufnimmt, bleibt immer nur Stoff und wird niemals selbst zur aufgenommenen Form. Dagegen wird bei der Erkenntnis der Erkennende geradezu selbst der von ihm erkannte Gegenstand; weil der Erkennende eben den Gegenstand auf eine ganz neue Weise in sich abgebildet oder aufgenommen hat. Die erkannte Einheit besteht also darin, daſs der Erkennende selbst, aber in Bezug auf die Erkenntnis und nur soweit, das Erkannte geworden ist. Das lehrt Aristoteles, wenn er sagt, „daſs die Seele selbst entweder der Wirklichkeit oder der Möglichkeit nach beim Erkennen alle sinnlichen und geistig wahrnehmbaren Dinge geworden ist.“ Nur das erkenntnisfähige Wesen kann also in sich den Stoff und die Form erheben, d. h. ihnen ein höheres Sein verleihen, so daſs der Erkennende im Erkennen zum Erkannten wird, und daſs dennoch jedes von ihnen bleibt, was es ist. Die erkennenden Wesen unterscheiden sich also von den nichterkennenden dadurch, daſs die nichterkennenden nur ihre eigene Seinsform besitzen, während die erkenntnisfähigen Wesen aus ihrer eigensten Natur dazu bestimmt sind, auch noch die Seinsform eines anderen Dinges in sich zu haben.

3. Die Notwendigkeit dieses Unterschiedes läſst sich leicht beweisen. Jedes Ding ist nur in soweit thätig, als es selbst schon verwirklicht da ist. Das, was erkannt wird, verleiht der Erkenntnis selbst ihre wesentliche Eigentümlichkeit. Das erkennende Wesen muſs aber von selbst seine eigene Thätigkeit hervorbringen

können, denn sonst wäre sein Erkennen eben nicht sein eigenstes Erkennen. Allen in ihrem eigentümlichen Sein vollkommenen Wesen ist es aber gemeinsam, dafs sie selbst thätig wirken können; also mufs auch das erkennende Wesen dem Gedachtsein oder dem Erkanntsein die bestimmte Seinsweise verleihen. Jedes Ding ist ferner um seiner eigenen Bethätigung willen da; deshalb ist die Natur des erkenntnisfähigen Wesens von selbst innerlich so beschaffen, dafs es sich entweder der Wirklichkeit oder wenigstens der Möglichkeit nach selbst in den gedachten oder erkannten Gegenstand verwandelt: und das heifst nichts anderes, als das erkennende Wesen ist sowohl es selbst, als auch etwas anderes von ihm Verschiedenes, während das nichterkenntnisfähige Wesen nur auf sein eigenstes Sein ganz und gar beschränkt bleibt.

4. Der Unterschied dieser beiden Arten von Wesen ist offenbar ein Gattungsunterschied. Die nichterkenntnisfähigen Wesen sind ganz und gar auf ihre eigene Seinsform beschränkt. Sie können sich allerdings andere Formen aneignen, werden aber dadurch selbst ganz verwandelt. Die erkenntnisfähigen Wesen sind dagegen ihrem ganzen Sein nach weniger beschränkt; sie bleiben, was sie sind, und werden dennoch beim Erkennen etwas anderes. Ihre Aufnahmefähigkeit für fremde Formen ist daher an sich gar nicht begrenzt; sie sind deshalb angelegt, im Erkennen alles zu werden, besitzen also eine Anlage für das All der Dinge. Sie tragen also schon in ihrer eigenen Natur als Anlage und Bestimmung eine gewisse Unendlichkeit, die freilich nur auf die Erkenntnisthätigkeit sich bezieht und deshalb nicht schlechthin die Unendlichkeit ist. Hieraus folgt einmal, dafs die Erkenntnis niemals durch die Kräfte der erkenntnisunfähigen Wesen geleistet werden kann. Ferner folgt aus der Gattungsverschiedenheit beider Wesen, dafs auch keine Artumwandlung des einen in das andere möglich ist; denn es ist ein Unterschied, der das ganze innerste Sein der beiden durchdringt. So ist schon hieraus der Materialismus und der aus ihm folgende Darwinismus grundsätzlich widerlegt.

5. Die Natur des erkenntnisfähigen Wesens ist also unvergleichlich höher und vollkommener, dem Sein nach stärker und

besser als die Natur des nichterkenntnisfähigen Wesens; und die eigentümliche Thätigkeit des erkenntnisfähigen Wesens übertrifft alle Leistungen des nichterkenntnisfähigen Wesens. Das Erkennen ist ein ganz innerer Vorgang des selbstthätigen Ich und hat einen so grofsen Seinsgehalt, dafs wir jene Leistung im Vergleich mit den Thätigkeiten der blofsen Körper als eine besondere Lebensthätigkeit bezeichnen. Die Unendlichkeit, welche in der Erkenntnisfähigkeit gegeben ist, zeigt sich auch darin, dafs alle wahren Gegensätze, die sich in der Welt des wirklichen Seins ausschliefsen, gleichzeitig und in höherer Einheit im erkennenden Wesen vorhanden sein können; denn der Erkennende nimmt die am meisten entgegengesetzten Dinge in sich auf. Das erkenntnisfähige Wesen ist daher eine Welt im Kleinen, weil es höher ist als die übrigen Wesen und für ihre Erkenntnis gemacht ist. Darum ist der Zweck seines Daseins ein höherer, es ist zur Herrschaft geboren. Es besitzt grofse Einheit bei grofser Mannigfaltigkeit. Es ist mit dem göttlichen Wesen innig verwandt. Es kann über sich selbst nachdenken und sich selbst wieder zum Gegenstande seiner Erkenntnis machen. Sein Begehren, das dem Erkennen von selber folgt, nimmt daher auch teil an der Unendlichkeit des Erkennens selbst; weil ich alles erkennen kann, kann ich auch zu allem mich innerlich hinneigen: und darin liegt die Wurzel der Willensfreiheit und der freien Persönlichkeit. Darum mufs auch der Natur mehr daran gelegen sein, ein einziges erkenntnisfähiges Wesen im Dasein zu erhalten, als alle nichterkenntnisfähigen Wesen zusammen: daher liegt in der Erkenntnisfähigkeit auch die Wurzel der Unsterblichkeit. Weil das erkenntnisfähige Wesen nicht auf sich beschränkt ist, sondern von Natur für alles bestimmt ist und freies Begehren besitzt, so kann es auch andere erkenntnisfähige Wesen zum Gegenstande seines Strebens machen: und darin liegt die Wurzel des gesellschaftlichen Lebens und der höchsten Zweckordnung der persönlichen Gemeinschaft.





DIE LITTERATUR ÜBER DIE THOMISTISCHE PHILOSOPHIE SEIT DER ENCYCLIKA AETERNI PATRIS.

Von Dr. M. Schneid.

Es war eine kühne That, als Leo XIII. am 4. August 1879 in seiner Encyclika Aeterni Patris zur Restauration der Philosophie des hl. Thomas in den katholischen Schulen aufforderte. Hätte der Papst einen Ausspruch ex cathedra gethan, so hätte sich sofort die katholische Welt im gläubigen Gehorsam gebeugt, aber auf dem Gebiete der Vernunft für die katholischen Denker eine solche Forderung stellen, das war viel. Die That war um so kühner, als in den wenigen katholischen Schulen, in welchen die Philosophie gepflegt wurde, vielfache Uneinigkeit herrschte und die katholischen Denker nicht selten sich auf das heftigste befehdeten. War man ja gar oft nicht einmal in den Grundfragen einig. Allein die alles besiegende Macht des Papsttums bewies sich auch diesmal siegreich! Die katholische Gelehrtenwelt hat sich dem Worte des Stellvertreters Christi unterworfen, so schwer für manchen das Opfer war, Lehren aufgeben zu müssen, die er auf der Schulbank eingesogen und für die er ein ganzes Leben gewirkt und gestritten hatte. Und wenn wir heute nach kaum sieben Jahren Umschau halten, müssen wir mit Staunen und Dank gegen Gott bekennen, dafs die Zwecke der Encyclika ihrer sicheren Erfüllung entgegen gehen.

Leo XIII. wollte zunächst die Einheit der katholischen Denker erreichen; sie sollten sich wieder auf gemeinsamem Boden zu gemeinsamer Arbeit zusammenfinden. Wir können sagen, dafs dieser grofsartige Zweck der Encyclika nahezu vollständig erreicht ist. Auf dem ganzen katholischen Erdkreis wird in den katholischen Schulen fast einstimmig die Lehre des Aquinaten vorgetragen. Und nicht blofs im allgemeinen lehrt Thomas in unseren Schulen wieder; seine Lehre wird auch in Detailfragen wieder anerkannt. Es hat sich wohl schon seit den letzten drei Decennien allmählich eine Rückkehr zum englischen Lehrer angebahnt, allein die ausgesprochensten Anhänger desselben glaubten schon genug gethan zu haben, wenn sie dem hl. Thomas in den Hauptfragen beipflichteten. Wir erinnern nur an den um die Repristination der Scholastik so hoch verdienten P. Kleutgen. Manche Lehre des Aquinaten, wie z. B. die vom Individuationsprinzip, verteidigt er schwankend; manch andere läfst er dahingestellt, ob sie sich gegenüber der neueren Forschung noch halten lasse. So hält er es für fraglich, ob man die Lehre von Materie und Form auf die unorganischen Körper anwenden könne. Hat doch selbst Zigliara in der ersten Auflage seiner Institutiones diese Lehre nur für probabel erklärt. Andere nahmen die Doktrin des hl. Thomas wohl an, aber sie suchten dieselbe umzudeuten. Die Zahl derjenigen, welche, namentlich auf natur-philosophischem Gebiete, die thomistische Körperlehre mit dem modernen Atomismus und Dynamismus zu verbinden suchten, ist nicht gering. Wir erinnern nur an die Namen Fredault, Bottalla, Ramière, Tongiorgi, Palmieri. Es gibt allerdings auch heute noch solche, welche einzelne Lehren des hl. Thomas abzuschwächen und zu modifizieren suchen, um sie mit dem modernen Denken in Einklang zu bringen. Allein abgesehen davon, dafs ihre Anzahl erheblich geringer geworden ist, kommt hier besonders in Betracht, dafs sie hierbei im Geiste des hl. Thomas zu handeln glauben oder wähnen, dafs seine Lehre in ihrem Sinne gedeutet werden müsse; sie wollen Thomisten sein. Der Anschlufs an die Doktrin des doctor angelicus ist nicht blofs ein allseitiger, sondern auch ein engerer und entschiedener.

Der hl. Vater will aber nicht blofs die katholischen Denker einig sehen, er will noch mehr; in ihren Händen soll die Weisheit des Aquinaten zur mächtigen Waffe werden, um die zahllosen Irrtümer der modernen Philosophie zu überwinden; er erwartet von der Restauration der thomistischen Philosophie geradezu die Rettung der Gesellschaft. Selbstverständlich ist die Erreichung dieses Zieles nicht das Werk von sieben oder zehn Jahren; allein soviel dürfen wir doch behaupten, dafs sich die katholischen Denker allüberall an die gewaltige Aufgabe gemacht haben. Sie begnügen sich nicht damit, die Lehre des hl. Thomas blofs zum Verständnis zu bringen und zu verbreiten, sie benutzen dieselbe auch zur Bekämpfung der in ihrem Lande herrschenden Irrtümer, namentlich zur Bekämpfung der in die katholischen Kreise eingedrungenen falschen Philosopheme.

Seit dem Abfalle von der traditionellen christlichen Philosophie im 16. Jahrhundert ist jedes Land je nach seiner geistigen Eigenart mehr diesem oder jenem Irrtum anheimgefallen. In Frankreich herrscht seit 300 Jahren der Cartesianismus, der auch dem katholischen Denken und Fühlen in Fleisch und Blut übergegangen ist. In England ist es der Sensualismus und der Positivismus, welche die geistige Welt gefangen halten, während in Deutschland neben dem Materialismus der Idealismus aufs neue aufleben will. In Italien will nach Überwindung des Ontologismus eines Gioberti der Rosminianismus dem hl. Thomas das Feld streitig machen. Selbst in dem katholischen Spanien, in dem die traditionelle Philosophie nie ganz unterging, hat der Aquinate in der Philosophie des Krause einen nicht zu unterschätzenden Gegner erhalten. Man mufs diese Verhältnisse im Auge behalten, um die Schwierigkeiten zu würdigen, die der Realisierung der Wünsche des hl. Vaters in manchen Ländern entgegenstanden und die es erklärlich machen, wenn da und dort die Doktrin des hl. Thomas noch wenig Fortschritte gemacht hat. Aber gerade in anbetracht dieser Schwierigkeiten mufs man staunen, dafs in den wenigen Jahren durch zahlreiche Schriften so viel geschehen ist, dafs in katholischen Kreisen diese Irrtümer

für immer gerichtet sind. Eine Ausnahme macht nur Italien, woselbst die Schüler des Rosmini die letzten Anstrengungen machen, um die Doktrin ihres Meisters zu retten.

Leo XIII. will aber nicht blofs die Bekämpfung der Irrtümer, er will noch mehr den Weiterbau der katholischen Wissenschaft. Nach ihm sind die Lehren des hl. Thomas so tief und so weit gefafst, dafs sie eine Unsumme von Wahrheit in ihrem Schofse tragen und darum jede Wahrheit, auf welchem Gebiete sie sich finden möge, in sich aufzunehmen imstande sind. Die heutigen Schüler des Aquinaten haben sich deshalb mit dem siegreichen Angriff auf den Gegner nicht zufrieden gegeben, sie haben auch auf diese Tiefe und Universalität der Doktrin ihres Meisters hingewiesen und nachgewiesen, dafs die alten Kategorien ausreichen, um die neue Gedankenwelt in sich aufzunehmen. Sie haben auf allen Gebieten Fühlung und Anknüpfung mit dem modernen Wissen gesucht und hergestellt; die reichen Schätze äufserer und innerer Erfahrung, die minutiösesten Analysen und ausgebreitetsten Untersuchungen und Berechnungen müssen zeigen, wie wahr des Papstes Wort ist, dafs alle menschlichen Wissensgebiete Wachstum und Förderung hoffen dürfen, wenn auf sie die wahren philosophischen Prinzipien des Aquinaten Einflufs üben — cunctae humanae disciplinae spem incrementi praecipere plurimumque sibi debent praesidium polliceri ab hac, quae Nobis est proposita, disciplinarum philosophicarum instauratione. So fängt das Senfkörnlein der Encyclika Aeterni Patris bereits an, zum mächtigen Baum zu werden, unter dem die übrigen Disciplinen ruhig und sicher zu neuem Leben sich entfalten. Die alte wissenschaftliche Tradition lebt wieder auf und die alten Folianten schütteln den hundertjährigen Staub ab und verjüngen sich in der Berührung mit den Gedanken und Bedürfnissen der neuen Zeit.

Wenn wir mit dem gröfsten Danke gegen Gott solches niederschreiben können, so schulden wir auch das zu nicht geringem Teile wieder Leo XIII., der die Bewegung nicht blofs eingeleitet hat, sondern ihr auch fortwährend kräftig zur Seite gestanden ist. Die tüchtigsten Kenner der thomistischen Doktrin

hat er in der römischen Akademie zu einem philosophischen Areopag vereinigt, der in seinen Publikationen in der Zeitschrift Academia Romana den katholischen Denkern zeigt, wie man den Aquinaten zu erklären und zeitgemäfs zu verwerten und weiterzubilden hat. Um das Verständnis und die Verbreitung dieser Philosophie zu erleichtern, hat er mit grofsem Kostenaufwande eine Neuausgabe aller Werke des hl. Thomas durch seine Ordensgenossen in Angriff nehmen lassen. Mündlich und schriftlich hat er Bischöfe und einzelne Gelehrte angeeifert und ob ihrer diesbezüglichen Leistungen belobt und geeignete Winke gegeben, damit die richtige Bahn nicht verlassen werde. Auf seine Anregung hin entstanden allüberall thomasianische Akademien und wissenschaftliche Gesellschaften, namentlich in Italien, die sich für ihre Publikationen bereits vielfach eigene Organe gegründet haben. Will sich unter der Firma des englischen Lehrers eine falsche Autorität geltend machen, so entlarvt er sie; doziert in einer seinem Einflusse unterworfenen Schule ein noch so verdienter Lehrer nicht im Geiste des Engels der Schule, so beseitigt er ihn. Kurz gesagt, ihm haben wir es zumeist zu danken, wenn wir in solch kurzer Zeit soweit gekommen sind.

Man wird sagen, dafs diese Fortschritte lediglich innerhalb des katholischen Denkens stattgefunden haben, aufserhalb desselben sei von einer Rücksichtnahme auf die thomistischen Lehren nichts verspürbar. Wir geben zu, dafs die aufserkirchliche Wissenschaft im grofsen Ganzen von dieser Bewegung bis jetzt unberührt geblieben, wiewohl sich leicht Belege bringen liefsen, dafs einzelne Forscher in einzelnen Fragen sich der alten Wissenschaft zugekehrt haben. Aber mag der positive Einflufs noch so gering sein, in einer Beziehung hat die Sache der Scholastik auch aufserhalb der Kirche grofsen Erfolg erzielt. Die Bestrebungen des hl. Vaters und die dadurch hervorgerufene reiche Litteratur haben unsere Gegner veranlafst, sich den Mann wenigstens etwas näher anzusehen, den sie bisher als den Ausbund von Formelkram, Subtilitätssucht, Unwissenschaftlichkeit und Obskurantismus verlästert haben, und siehe da, sie haben das Gegenteil gefunden. Viele sind so ehrlich, dies offen einzugestehen.

Bekannt sind die schönen Worte des Exministers Bonghi in Rom, der in der Restauration der thomistischen Wissenschaft nicht blofs für die Kirche, sondern auch für den Staat Vorteil erwartet. Ebenso verurteilt Eucken, einer unserer tüchtigsten Philosophen, das „leichtfertige Aburteilen" über Thomas mit den Worten: „Als dunkel, verworren und abstrus wird ausgerufen, der in Wahrheit ein nüchternes Raisonnement und eine durchsichtige Darstellung, ein tüchtiges Bemühen um Präzision der Begriffe und um übersichtlichen Gang der Entwicklung bietet. Wie blofse Sache der Schule, wie ein Gehäuse klügelnden Scharfsinns, ja leerer Spitzfindigkeit wird behandelt, was in den Zusammenhängen seiner Zeit erhebliche Interessen der Menschheit vertrat und diesen Interessen mit hingebender Lebensarbeit diente. Ein weitblickender und mildurteilender Denker, der überall nicht auf Abstofsung, sondern auf Anknüpfung ausgeht, wird gelegentlich zum Fanatiker gestempelt."[1]) Um andere derartige Äufserungen eines A. Ferri, d'Erkole[2]) u. s. w. zu übergehen, sei nur noch das Geständnis erwähnt, das der Prof. Ihering in seinem vortrefflichen Werke „Der Zweck im Recht" über den hl. Thomas macht, nachdem er auf denselben aufmerksam gemacht worden war. Er schreibt[3]): „Den Vorwurf der Unkenntnis kann ich nicht von mir ablehnen, aber mit ungleich schwererem Gewicht als mich trifft er die modernen Philosophen und protestantischen Theologen, die es versäumt haben, sich die grofsartigen Gedanken dieses Mannes zunutze zu machen. Staunend frage ich mich, wie war es möglich, dafs solche Wahrheiten, nachdem sie einmal ausgesprochen worden waren, bei unserer protestantischen Wissenschaft so gänzlich in Vergessenheit geraten konnten? Welche Irrwege hätte sie sich ersparen können,

[1]) Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. Bd. 87. „Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit". Der interessante Artikel stand zuvor in der Münchener Allg. Zeit. und ist jüngst auch noch separat gedruckt worden.

[2]) Vgl. J. Teismo filosofico cristiano teoricamente e storicamente considerato con ispeciale riguardo a S. Tommaso. Torino 1884.

[3]) S. 161 d. 2. Aufl. 1886.

wenn sie dieselben beherzigt hätte! Ich meinerseits hätte vielleicht mein ganzes Buch nicht geschrieben, wenn ich sie gekannt hätte, denn die Grundgedanken, um die es mir zu thun war, finden sich schon bei jenem gewaltigen Denker in vollendeter Klarheit und prägnantester Fassung ausgesprochen."

Wenn Ihering der protestantischen Theologie die Unkenntnis der thomistischen Lehre zum besonderen Vorwurf macht, so ist dies nur zu wahr; sie hat sich bisher am hartnäckigsten diesem Studium widersetzt, doch will es auch hier zu dämmern beginnen, wie man beispielsweise aus dem Artikel „Luther und Thomas von Aquin" in Luthardts Zeitschrift für „Kirchliches Wissen und Leben"[1]) ersehen kann. Wenigstens finden sich daselbst nicht mehr die üblichen Schimpfiaden, wenn auch sonst der Artikel noch erstaunliche Unkenntnis des hl. Thomas verrät. Soviel steht fest: an die Stelle der Mifsachtung von Seite unserer Gegner ist eine gewisse Anerkennung und Hochachtung der scholastischen Philosophie getreten; ein Umschwung, der nicht hoch genug angeschlagen werden kann, weil er die Voraussetzung ist für weitergreifenden positiven Einflufs auf die jetzt herrschende wissenschaftliche Strömung.

Um diesen Aufschwung neuen und frischen Geisteslebens allseitig zu charakterisieren, müssen wir jedoch auch gestehen, dafs leider auch die alten Streitfragen wieder erwacht sind, welche die mittelalterliche und spätere Schule so sehr geschädigt haben. Man denke nur an die gegenwärtige, heftige Polemik zwischen Thomismus und Molinismus, der wir zwar manch gute Arbeit über die praemotio physica und die diesbezügliche Lehre des Aquinaten verdanken, die aber auch, wie die anderen Kontroversfragen, da und dort nicht wenig verstimmt hat. Unseres Erachtens werden solche Streitfragen erst dann wieder fruchtbar werden, wenn die neue Bewegung zu einem tieferen und allseitigen Verständnis der thomistischen Lehre gelangt ist. Wie sehr es an solchem Verständnis noch fehlt, das beweisen gerade

[1]) Jahrg. 1885 S. 159 ff.

diese Schriften, in denen oft die gewöhnlichsten Schultermini falsch gefaſst werden.[1])

Wenn wir nach dieser allgemeinen Charakteristik daran gehen, die seit der Encyclika Aeterni Patris erschienene Litteratur aufzuführen, so könnte man uns den Vorwurf machen, daſs eine solche Umschau noch verfrüht sei, da die kaum begonnene Bewegung weder innerlich noch äuſserlich zu einem abschlieſsenden Punkte gekommen ist. Wir erwidern: Nach vielen Bemühungen ist endlich auch in Deutschland ein Organ zustande gekommen, das ausschlieſslich der Spekulation dienen will, und zwar jener Spekulation, wie sie Leo XIII. in seinem denkwürdigen Aktenstücke verlangt. Soll dasselbe in diese Bewegung mit Erfolg eingreifen und für Deutschland ein Sammelpunkt der thomistischen Bestrebungen werden, dann ist es unbedingt notwendig, daſs es sein Terrain vollkommen kenne und seinen Lesern zeige, was bereits geschehen ist und was noch zu thun erübrigt. Es muſs die diesbezügliche Litteratur vom Anfang in sich aufnehmen, um mit Nutzen die folgende einreihen zu können. Eben weil die Bewegung noch an keinem abschlieſsenden Punkte angelangt ist, werden wir auch keine bestimmten Richtungen verzeichnen, sondern die einzelnen Werke mehr referierend aufführen, nur ihren gröſseren oder geringeren Wert im Auge behaltend. Wir knüpfen hierbei an unsere Artikel im „Litterar. Handweiser"[2]) an, welche die neuere thomist. Litteratur bis zur Encyclika Aeterni Patris zusammenstellten, und gliedern, wie dort, nach den verschiedenen philosophischen Disziplinen.

1. Einleitende Schriften.

Kaum hatte der hl. Vater seine Encyclika Aeterni Patris erlassen, so antworteten ihm zahlreiche Zustimmungsadressen von

[1]) Will ja gerade aus diesem Grunde C. M. Schneider die theologische Summa ins Deutsche übertragen. Vgl. seine Einleitungsschrift „Die theologische Summa. Ihre dogmatische und allgemein wissenschaftliche Bedeutung", Kap. IV.

[2]) „Die neuere thomistische Litteratur mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie." 5 Artikel im Jahrg. 1881.

Seite der Bischöfe und philosophisch-theologischer Lehranstalten. Die katholischen Denker selber beeilten sich, dem Restaurator der christlichen Philosophie persönlich ihren Dank zu sagen für das monumentale Aktenstück. Cornoldi beschreibt uns die denkwürdige Audienz, welche die Vertreter der katholischen Gelehrten am Todestage des Aquinaten 1880 hatten, und die dabei gehaltenen Reden in einer eigenen sehr lesenswerten Schrift.[1]) Nach dieser Huldigung machten sie sich daran, das päpstliche Rundschreiben zu studieren und zu kommentieren, und in Bälde bildete sich eine ganze Litteratur über dasselbe. Jedes Land brachte eine oder mehrere diesbezügliche Arbeiten, in welchen die Tragweite des weltbewegenden Aktenstücks, die Bedeutung und Zeitgemäfsheit der Restauration der thomistischen Philosophie, sowie einzelne Lehren des hl. Thomas, namentlich auf dem kosmologischen Gebiete, hervorgehoben sind. Wir brauchen diese Litteratur nicht mehr zusammenzustellen, da die „Litt. Rundschau“ die bedeutenderen Leistungen bereits besprochen hat.[2]) Wir können sofort jene Arbeiten anfügen, die mit der Encyclika und ihren Kommentaren in innigster Beziehung stehen, indem sie entweder im allgemeinen bald die Schwierigkeiten der geplanten Restauration, bald die Bedeutung und Notwendigkeit der Philosophie für die einzelnen Wissenszweige behandeln oder im einzelnen über Begriff und Einteilung der Philosophie, ihr Verhältnis zum Glauben, zu anderen modernen Theorien u. dgl. sich verbreiten.

Es ist eine allbekannte Thatsache, dafs das Interesse für philosophische Studien in den letzten Jahrzehnten sehr erkaltet ist. Brentano sucht für diese Thatsache die Erklärung zu geben in seiner Schrift „Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete“.[3]) Er glaubt einen Hauptgrund darin zu finden, dafs die Philosophie bisher zu keiner Blüte kommen konnte, weil die Naturwissenschaften noch im Argen

[1]) Il sette marzo ossia i filosofi ai piedi di Leone XIII. ristoratore della filosofia. Bologna 1880. p. 48.

[2]) Jahrg. 1884. Nr. 10.

[3]) Wien 1874.

lagen. „So lange die Naturwissenschaft und jede ihrer Unterarten nicht reiche Knospen getrieben hatte, war für die Philosophie die Zeit des Frühlings noch nicht gekommen. Nun aber, da selbst die Physiologie kräftiger zu sprossen beginnt, fehlt es nicht mehr an den Zeichen, welche auch für die Philosophie die Zeit des Erwachens zu fruchtbringendem Leben ankündigen."[1]) Nach dem Empirismus eines Brentano hat es demnach noch keine Philosophie gegeben, die bleibenden Wert hätte; sie mufs erst mit Hülfe der Naturwissenschaft geschaffen werden. Ganz anders urteilen die katholischen Denker. Prof. L. Schütz schreibt in seiner „Einleitung in die Philosophie",[2]) die bald nach dem Rundschreiben Aeterni Patris erschien, „dafs die Philosophie, wie für die profanen oder weltlichen, so auch für die heiligen oder kirchlichen Wissenschaften, namentlich für die letzteren einen eminenten Wert besitze und dafs es heutzutage angezeigt, ja notwendig sei, in den katholischen Schulen die Philosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin zu restaurieren, zu repristinieren". Diese beiden Gedanken des Vorworts liegen der ganzen klar gearbeiteten Schrift zugrunde, welche den Wert, die Quellen und Methode der Philosophie behandelt und damit schliefst, dafs der Engel der Schule grofse Aussicht habe, von neuem der „Fahnenträger zu sein in dem Kreuzzuge der Wahrheit gegen die Lüge". Wenn auch nicht beabsichtigt, so gestaltet sich „Die philosophische Wissenschaft"[3]) von E. Commer gleichwohl zu einer glänzenden Widerlegung Brentano's. Auch er will das Mifstrauen gegen die Philosophie beseitigen und sucht die Einwände auf, die gegen sie aus ihrem Umfang, aus ihrer Methode, ihrer Erfindung, ihrem Lehramt und ihren Folgen erhoben werden, aber er kommt ebenfalls zu dem entgegengesetzten

[1]) Ebend. S. 20.

[2]) Paderborn 1879. S. 145.

[3]) Die philos. Wissenschaft. Ein apologetischer Versuch. Berlin 1882. S. 126. Die im Anhang beigefügten 232 Anmerkungen enthalten einen kostbaren Schatz von litterarischem Material, treffenden Texten und höchst sachgemäfsen Gedanken, so dafs wir nicht anstehen, sie so hoch zu schätzen, wie den Text der Schrift.

Resultate: Die Philosophie ist nicht nur notwendig, sie trägt auch den Charakter der Beständigkeit in sich, verknüpft mit stetigem Fortschritt.

Einen allgemeinen, einleitenden Charakter hat auch das Werk des M. Domet de Vorges: „Essai de Métaphysique positive".[1]) Der Verfasser, schon bekannt durch eine frühere gediegene Arbeit,[2]) schreibt ebenfalls eine Apologie der Philosophie. Er rechtfertigt eingehend ihren wissenschaftlichen Charakter, ihr Objekt und ihre Methode; untersucht dann die Hauptbegriffe, wie Substanz, Ursache, Zweck, Raum und Zeit, und schliefst mit einer historisch-kritischen Erörterung über die Irrtümer in der Philosophie, wie es komme, dafs jede Epoche eine neue Philosophie erzeuge und es heute so viele verschiedene Systeme gebe, als es Philosophen gibt. Der Verfasser geht allerdings von der Überzeugung aus, dafs es die Metaphysik des Aristoteles und seiner Schüler im Mittelalter sei, welche bleibenden Wert habe und die wieder erneuert werden müsse, und von diesem Hauch ist auch sein frisch und interessant geschriebenes Werk getragen; allein er glaubt, dafs diese Metaphysik in einigen Punkten modifiziert werden müsse, wenn sie mit den Errungenschaften der Neuzeit in Einklang gebracht werden soll. Sans suivre servilement cette philosophie, qui nous parait avoir besoin de quelques modifications en vue des progrès réalisés depuis, nous la regardons principalement en métaphysique général, comme un guide excellent. Leider zählt M. Domet auch ganz essentielle Punkte zu den modifikationsbedürftigen, wie z. B. die Erkenntnis des Wesens der Dinge, die er für unmöglich erklärt.[3]) Dadurch hat er seine im besten Styl geschriebene Arbeit, die ihm als Staatsmann alle Ehre macht, stark beeinträchtigt.

Im Anschlufs an den „essai de Métaphysique positive" veröffentlichte der unermüdliche Verteidiger thomistischer Doktrin in Belgien, Van Weddingen, zwei historisch-kritische

[1]) Paris 1883. p. 444.

[2]) La Métaphysique en présence des sciences.

[3]) Vgl. p. 74.

Studien,[1]) deren erste „le mouvement philosophique dans l'école chrétienne" sich an das Werk von Domet anlehnt und die seit der Encyclika Aeterni Patris eingeleitete Bewegung charakterisiert; die zweite, „la réstauration de la philosophie scolastique", gibt kritische Bemerkungen zu dem vortrefflichen Kommentar des Kardinals Pecci, „de ente et essentia", und bietet besonders in den Noten viel litterar-historische Notizen.

Dieselben Gedanken, aber mit weniger wissenschaftlichem Apparat, entwickelt Cornoldi in seiner Schrift „La riforma della filosofia",[2]) welche eine gelungene Ergänzung bildet zu der wiederholt aufgelegten früheren Arbeit „La conciliazione della fede cattolica con la vera scienza",[3]) welche die Bedeutung der thomistischen Philosophie im allgemeinen charakterisiert und dann im besonderen deren heilsamen Einfluſs auf die Naturwissenschaften und die Medizin betont. Mehr oder minder ist der Inhalt aller vorausgehenden Schriften zusammengefaſst und abgerundet enthalten in den „Grundlinien der Aufgabe der Philosophie"[4]) von P. Haffner. Dieselben behandeln in sehr anregendem und jedem Gebildeten zugänglichen Style die Entwicklung des Begriffs der Philosophie, den Gegenstand und die Methode der Philosophie, sowie die Ordnung der philosophischen Untersuchungen und schlieſsen mit der schönen Abhandlung: „Das Verhältnis der Philosophie zu der menschlichen Bildung überhaupt".

Was die aufgeführten Werke im allgemeinen behandeln, das wenden zwei kleine Arbeiten auf einzelne Gebiete an. In einer sehr gründlichen Abhandlung[5]) untersucht Limbourg, S. J., den Begriff und die Einteilung der Philosophie mit besonderer Herbeiziehung thomistischer Gedanken. Er findet, daſs

[1]) La réstauration de la philosophie scolastique. Études critiques. Bruxelles 1884. p. 63.

[2]) Bologna 1880. p. 162.

[3]) Bologna 1878. 2. edit. p. 170.

[4]) Mainz 1881. S. 328.

[5]) Begriff und Einteilung der Philosophie. Historisch-kritische Untersuchung. Innsbruck 1881. S. 61. (Separatabdruck aus der „Zeitschrift für katholische Theologie".)

„durch zwei Jahrtausende uns alle zum Worte berechtigten philosophischen Richtungen in wahrhaft imponierender Übereinstimmung wesentlich die gleiche Begriffsbestimmung bieten". Freilich wie sollte es auch anders sein; man müfste am menschlichen Denken irre werden, wenn die erste Wissenschaft nach Jahrtausenden nicht zu sagen vermöchte, was ihr Objekt und ihre Aufgabe sei. In einer kleinen Arbeit[1]) wendet Prof. N. Kaufmann in Luzern das von Thomas ausgesprochene Prinzip: „Quaelibet res perficitur per hoc, quod subditur suo superiori; sicut corpus per hoc, quod vivificatur ab anima" auf das erkenntnistheoretische, metaphysische und moralische Gebiet an und zeigt, „dafs wirklich die Prinzipien des hl. Thomas eine Fülle von Wahrheiten keimartig in sich schliefsen", wie Leo XIII. lehrt.

2. *Neueditionen thomistischer Werke.*

Der hl. Vater verlangt, dafs man die Weisheit des Aquinaten an ihrer Quelle schöpfe oder wenigstens aus solchen Büchern, die sich ungetrübt von der Quelle herleiten. Um dies zu können, war es vor allem nötig, dafs uns die grofsartigen Leistungen des Thomas und seiner echten Schüler wieder zugänglich würden. Ich sage „wieder", weil einerseits viele dieser Schriften selten geworden und nur um hohen Preis zu haben waren, andererseits manches Werk in schlechter und korrupter Ausgabe vorlag, während wiederum manch andere wertvolle Arbeit nur im Manuskript vorhanden ist. Es ist allerdings in den letzten 30 Jahren für die Verbreitung der Werke des englischen Lehrers viel geschehen; wir haben zwei Gesamtausgaben erlebt, und einzelne Schriften unseres Heiligen, namentlich seine beiden Summen, haben sogar vielfache Neuauflagen erfahren. Allein was die Verbesserung und kritische Sichtung des Textes anlangt, bleiben fast alle diese Neudrucke hinter den Anforderungen unserer Zeit zurück. Zudem haben diese Ausgaben auch nicht die

[1]) Bedeutung eines philosophischen Prinzips. Abhandlung, vorgetragen in der Thomas-Akademie zu Luzern. Separatabdruck aus „Katholische Schweizerblätter", Jahrg. 1886.

nötige Verbreitung gefunden. Wenn aber auch alle diese Ausgaben vollkommen gelungen wären und die gröfste Verbreitung gefunden hätten, so genügte das nicht. Thomas bedeutet in der Wissenschaft eine ganze Welt; auf ihn kann man das Wort der Schrift anwenden: Fons ascendebat de terra irrigans universam superficiem terrae. Um seine Weisheit zum Gemeingut der gelehrten Welt zu machen und ihr den Einflufs auf alle Wissensgebiete zu sichern, genügt es nicht, lediglich seine Werke zu verbreiten, sondern es müssen auch alle jene Schriften zugänglich werden, in denen, wie in ebenso vielen Bächlein, die reine Lehre erweitert und zeitgemäfs den Bedürfnissen der Jahrhunderte angepafst, zu uns herabströmt. Nur so ist es ermöglicht, einen Gesamtüberblick über diese geistige Welt zu erlangen und ihren Wert und ihre Bedeutung vollständig zu würdigen. Dieser allseitige Blick über die vorzüglichen Leistungen aller Jahrhunderte ist nicht nur unbedingt notwendig, wenn es zu einer Weiterführung der thomistischen Lehre kommen soll; in ihm liegt auch ein nicht zu unterschätzendes apologetisches Moment. Eine Doktrin, die, gepflegt von den verschiedensten Geistern der verschiedenen Nationen, in solcher Einheit und Beständigkeit viele Jahrhunderte hindurch sich entwickelt und nach jeder Verdrängung immer wieder zu neuem Leben erwacht, eine solche Doktrin zählt nicht zu den vorübergehenden Theorien des Tages, sie trägt den Stempel der Wahrheit; sie ist jene perennis philosophia, die Leibniz so hoch pries.

Dieses Bedürfnis erkannte der tiefblickende Leo XIII. sofort und ging deshalb mit einer Gesamtausgabe der Werke des englischen Lehrers[1]) voran, ut longe lateque fluat Angelici doctoris excellens sapientia, qua opprimendis opinionibus perversis nostrorum temporum fere nihil est aptius, conservandae veritati nihil efficacius.[2]) Schon 1882 erschien der erste Band,

[1]) Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia jussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita. Ad codices manuscriptos cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum. Romae ex typogr. polygl. S. C. de Propag. Fide.

[2]) Aus dem Schreiben Leo XIII. an Kardinal de Luca v. 15. Okt. 1879.

die hierhergehörigen Aktenstücke, die Dissertation des B. de Rubeis und die Kommentare zu Perihermeneias und den Analytica Posteriora enthaltend. Im Jahre 1884 beschenkte uns der Fleifs der Söhne des hl. Thomas mit dem zweiten Bande, der die Kommentare zu den acht Büchern der Physik brachte, und im heurigen Jahre erschien der dritte Band mit den Kommentaren zu de coelo et mundo, de generatione et corruptione et Meteorologicorum. Zum Lobe dieser Ausgabe ist bereits so viel geschrieben worden,[1]) dafs wir nichts weiter hier zu sagen brauchen, als dafs dieselbe in jeder Beziehung, sowohl was die Textkritik als die Ausstattung und die Brauchbarkeit anlangt, eine glänzende genannt werden mufs. Dabei ist selbstverständlich, dafs, wie es bei solchen Unternehmungen zu geschehen pflegt, jeder folgende Band besser gearbeitet ist, als der vorhergehende.

In richtiger Erkenntnis des oben entwickelten Bedürfnisses begnügte sich der hl. Vater mit der Gesamtausgabe nicht; er versprach in dem cit. Schreiben auch die Herausgabe der Werke der vorzüglichsten Interpreten des hl. Thomas. Conjunctim vero edendas curabimus clarissimorum ejus interpretum, ut Thomae de Vio Cardinalis Cajetani et Ferrariensis, lucubrationes, qer qnas, tanquam per uberes rivulos, tanti viri doctrina decurrit. Bezüglich dieser beiden genannten Thomisten hat Leo XIII. allerdings sein Versprechen noch nicht einlösen können; dafür hat er aber die Neuauflage der Summa des Alamannus[2]) angeregt, von der bereits der erste Band publiziert ist. Das Verdienst des Alamannus liegt darin, dafs er die philosophischen Lehren des hl. Thomas aus dessen zahlreichen Werken zusammengetragen und zu einem systematischen Ganzen vereinigt hat, so dafs wir in seiner Summa ein vollständiges philosophisches Lehrgebäude des Aquinaten besitzen. Mit Recht kann der heil.

---

[1]) Vgl. unsere Referate in „Litt. Rundschau" 1882, Nr. 24 u. 1884, Nr. 24.

[2]) Summa philosophiae D. Thomae Aquinatis ex variis ejus libris in ordinem Cursus philosophici accommodata a Cosmo Alamanno S. J. Editio juxta alteram Parisiensem vulgatam adornata a Fr. Ehrle et B. Felchlin S. J. Parisiis 1885.

Vater in dem der Ausgabe vorgedruckten Breve sagen, dafs man aus dieser Quelle die lautere Weisheit des Aquinaten schöpfen könne.

Den Gedanken des hl. Vaters hat P. Fr. Ehrle aufgegriffen und begonnen, eine „Bibliotheca Theologiae et Philosophiae scholasticae“ zu veröffentlichen. Dieselbe will die vorzüglichen Werke sowohl aus den Anfängen der Scholastik als auch aus der späteren Zeit, die selten geworden oder gar nicht in den Druck kamen, herausgeben. Die genannte Summa des Alamannus gehört bereits dieser Bibliothek an. Aufserdem sind in rascher Aufeinanderfolge drei Bände der Kommentare des Silv. Maurus zu den Werken des Aristoteles erschienen,[1]) die in einem vierten Bande ihren Abschlufs finden. Diese Bibliothek wird zwar in Paris verlegt und gedruckt, aber man hat es durchaus nicht mit einer sogenannten pariser Ausgabe zu thun, wie wir sie in den letzten Jahrzehnten leider so oft erlebten, sondern alle bisherigen Editionen sind, was Papier, Druck, Ausstattung, wissenschaftliche Einrichtung und Korrektheit anlangt, aller Anerkennung wert. Dafs Ehrle mit der Ausgabe dieser Paraphrase abermals einen glücklichen Griff gethan hat, bedarf keiner Erwähnung, da der Wert derselben bei allen Kennern der Scholastik feststeht. Mit Recht schreibt Liberatore in der Vorrede zu den „Quaestiones philosophiae“, die 1876 zu Paris neu, aber schlecht gedruckt worden sind: Qui vestigiis Aristotelis et S. Thomae Aquinatis fideliter insistens, eorum doctrinam tam dilucide proposuit ac tam solide propugnavit, ut inter principes scholae magistros jure sit habitus.

Als weitere Publikationen sind zunächst in Aussicht genommen aufser den philosophischen Werken von Avicenna und Averroës die für jeden Thomisten geradezu unentbehrlichen „Quaestiones in IV. libros Sententiarum pro tutela doctrinae S. Thomae“ von dem Dominikaner J. Capreolus,

[1]) Aristotelis Opera omnia, quae extant brevi paraphrasi et literae perpetuo inhaerente expositione illustrata a Silv. Mauro, S. J. Editio juxta Romanam anni 1658 denuo typis descripta opera Fr. Ehrle, S. J. t. I. 1885. t. II. et III. 1886.

sowie der äufserst selten gewordene Kommentar zu eben denselben Sentenzen von Peter de Tarentasia, ein Werk, das früher allgemein verbreitet war. Wenn wir noch hinzufügen, dafs auch der Kommentar „in priores III. libros Sent.", die „Quodlibeta" und „Opuscula" des Ägydius de Columna, des getreuen Schülers des Aquinaten, sowie die Quodlibeta und die Summa theologica des Heinrich von Gent eine Neuausgabe erfahren sollen, dann können wir nur sehnlichst wünschen, es möchten alle, welche für die Repristination der Scholastik begeistert sind, dieses hochwichtige Unternehmen unterstützen und auf alle mögliche Weise fördern helfen.

Gehören diese Publikationen der späteren Scholastik an, so hat der Präfekt der Casanatensischen Bibliothek in Rom, P. Masetti, einen der ersten Ringe in der Kette thomistischer Tradition zum ersten Male dem Drucke übergeben. Es ist dies das Sechstagewerk des Tholomäus de Luka,[1]) des Reisegefährten, Beichtvaters und Schülers des hl. Thomas, der sich immer auf den praeclarissimus doctor frater Thomas stützt. Um die Brauchbarkeit, ja Notwendigkeit solcher Publikationen zu zeigen, erinnern wir, dafs vor nicht langer Zeit unter katholischen Gelehrten heftig gestritten wurde, ob der hl. Thomas die Einheit der substantialen Form im Menschen lehre. Wer das Exaemeron des Tholomäus liest, kann darüber nicht im mindesten Zweifel sein. Das Kap. IV des Traktates XII z. B. hat die Aufschrift: Quomodo potest intelligi de forma substantiali sive intrinseca, ubi probatur ex ipso textu Genesis esse tantum unam formam in corpore humano. Es ist nur schade, dafs Masetti den Schwierigkeiten nicht vollkommen gewachsen war, um einen solchen Fund korrekter zu edieren.

Die vielen Ausgaben, welche die beiden Summen des englischen Lehrers in den letzten Jahren erlebt haben, führen wir nicht an; wir konstatieren nur, dafs dieselben sich wieder nahezu

[1]) Fr. Tholomaei de Luca Ord. Praed. St. Thomae Aqu. olim discipuli deinde episcopi Torcellani Exaemeron seu de opere sex dierum tractatus. Addita auctoris vita. Senis 1880. pp. 239.

in jeder Bibliothek der jungen Kleriker befinden. Die aufserordentliche Wohlfeilheit derselben macht auch die Anschaffung derselben so leicht. Dagegen können wir nicht unerwähnt lassen die sehr gediegene und wohlfeile Ausgabe der Quaestiones disputatae,[1]) welche der Prof. an der Gregorianischen Universität zu Rom, Michael de Maria, S. J., besorgt hat. Diese editio ist um so wertvoller, als auch das Opusculum de ente et essentia mit dem Kommentur von Cajetan hinzugekommen ist.

3. Die neuesten Kommentare thomistischer Werke.

Als wir die neuere thomistische Litteratur bis zum Erlafs des Rundschreibens zusammenstellten, konnten wir kaum etwas von kommentatorischer Thätigkeit verzeichnen; es war eben noch nicht die Überzeugung allgemein geworden, dafs es nicht genüge, nur einige Lehren des hl. Thomas zu rezipieren, sondern dafs sein ganzes Lehrgebäude repristiniert werden müsse. Diese Überzeugung ist durch das Wort des Papstes zum Durchbruch gekommen, und darum finden wir die katholischen Denker eifrig damit beschäftigt, sich das thomistische Lehrgebäude zum Verständnis zu bringen. Zu diesem Zwecke entstehen allüberall wieder Kommentare zu den verschiedenen Werken des englischen Lehrers. Wir notieren die hervorragenderen in nachfolgender kurzer Skizze.

Eine vortreffliche Paraphrase „de ente et essentia"[2]) verdanken wir dem Kardinal Pecci. Bekanntlich enthält dieses Opuskulum, von Cajetan insigne genannt, die Grundbegriffe der thomistischen Metaphysik, und darum ist sein Verständnis für jeden wahren Schüler des Aquinaten unbedingt notwendig. Peccis

[1]) Quaestiones disputatae; accedit liber de ente et essentia cum commentariis R. D. D. Thomae de Vio Cajetani. 4 vol. Parisiis 1885. Derselbe hat auch das Opusc. v. Cajetan „De nominum analogia" neu drucken lassen.

[2]) Parafrasi e dichiarazione dell' opuscolo di S. Tommaso De ente et essentia per l'eminentissimo Card. Giuseppe Pecci. Roma 1882. pp. 156. gr. 8°.

höchst klar und für Anfänger geschriebener Kommentar erleichtert dieses Verständnis um so mehr, als er sich genau an Cajetan, den unübertrefflichen Kommentator eben dieses Opusknlums, hält.

Ebenfalls für die studierende Jugend hat der wiederholt durch Breven des hl. Vaters ausgezeichnete Thomist M. de Maria die philosophischen und theologischen Opuskeln[1]) des doctor angelicus so geordnet und erläutert, wie deren Materien in den Schulen behandelt werden. Der erste Band enthält 30 philosophische Opuskeln, der zweite gibt die Schrift de regimine principum mit scharfsinnigen Bemerkungen, und der dritte bietet 7 theologische Opuskeln. So vortrefflich die meisten Bemerkungen sind, so könnten wir doch nicht alle vertreten.

Die Kommentare unserer Tage müssen sich von den früheren dadurch wesentlich unterscheiden, dafs sie den veränderten Zeitverhältnissen Rechnung tragen. Mit Übergehung veralteter Doktrinen und überwundener Irrtümer müssen sie ganz besonders jene Punkte ins Licht stellen, in denen die modernen Irrtümer Widerlegung finden. In dieser Beziehung können wir den Kommentar des Fr. Petronius zu der philosophischen Summa[2]) empfehlen, da er ihre Lehren benützt, um die Irrtümer der Neuzeit darin zu beleuchten und zu entkräften. Das Wort des Papstes bestätigt sich in voller Klarheit, dafs nämlich in Thomas nicht blofs alle früheren, sondern auch alle späteren Irrtümer widerlegt sind. Quam philosophandi rationem cum in erroribus refutandis pariter adhibuerit, illud a se ipse impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit, et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditarit.

---

[1]) St. Thomae Aqu. doctoris angelici Opuscula philosophica et theologica ad usum studiosae juventutis selecta et juxta ordinem rerum, quae in scholis tractantur, nunc primum digesta et exacta. Accedunt quaestiones quodlibetales. Editio accurate cognita et nonnullis quaestionibus et scholiis aucta. 3 tomi. Roma 1886.

[2]) In Summam catholicae fidei contra gentiles D. Thomae Aqu. elucidationes, addita recentiorum errorum refutatione principiis Angelici ejusdem innixa. Neapoli 1886. lib. I. et II.

Von der Summa theologica können wir gleichfalls zwei sehr ausgezeichnete Kommentare anführen. Den ersten schrieb Galea Luigi über die ersten 26 Quästionen des ersten Teiles.[1]) Es ist dies ein Kommentar im eigentlichen Sinne des Wortes; der Verfasser erklärt Wort für Wort, zieht die einschlägigen Texte aus den anderen Werken des Aquinaten herbei und bleibt streng dabei, dafs der hl. Thomas sich selber erkläre. Den zweiten verfafste der unermüdliche Verteidiger und gefeierte Lehrer der thomistischen Doktrin, Professor Franz Satolli.[2]) Derselbe will mit seinem grofsartigen Kommentar, der viele Bände umfassen soll, nicht blofs die Lehre des Fürsten der Schule möglichst klar darlegen und ihren tiefen Sinn entwickeln, er will auch ihre Beziehungen zu den späteren Theologen und Philosophen darstellen und namentlich nachweisen, wie die ganze christliche Philosophie und Theologie in innigster Beziehung und engstem Zusammenhang mit seiner Doktrin ist, so dafs der Aquinate in der That als der Repräsentant der katholischen Wissenschaft, als der Lehrer der ganzen Kirche erscheint. Dadurch ist der Kommentar nicht blofs höchst zeitgemäfs, sondern er überragt dadurch auch alle früheren und späteren Erklärungen der theologischen Summa. Mit Recht hat Leo XIII. diese grofsartige Arbeit in einem eigenen Breve mit den gröfsten Lobsprüchen ausgezeichnet und diese Art der Kommentierung für die richtige erklärt.

Eine Hauptaufgabe der Thomisten unserer Tage liegt darin, die Naturphilosophie des Aquinaten mit der heutigen Naturwissenschaft auszusöhnen. Eine reiche Litteratur haben hierüber die letzten Jahre gebracht, wie wir noch sehen werden. Dieses Bedürfnis hat einen anderen, nicht minder hervorragenden Schüler

[1]) Dichiarazione delle prime ventisei questioni della Somma Teologica di S. Tommaso d'Aquino, estratta parola per parola dalle opere dello stesso Angelico Dottore. Malta 1879. Demselben Verfasser verdanken wir auch eine brauchbare Arbeit über die Quellen mehrerer Opuskeln: „De fontibus quorundam opusculorum S. Thomae Aquinatis" Dissertatio. Melitae 1880.

[2]) In Summam theologicam Divi Thomae Aquinatis praelectiones habitae in pontificio Seminario Romano et Collegio Urbano. tom. I. Romae 1884. t. II. 1885 u. t. III. 1886.

des englischen Lehrers, den schon öfters genannten und noch oft zu nennenden P. Cornoldi veranlaſst, zwei Opuskeln mit zeitgemäſsen Kommentaren zu versehen, nämlich das Opusculum de principiis naturae[1]) und de mixtione elementorum.[2]) In dem ersten Kommentar entwickelt er im Anschlusse an den Text des hl. Thomas ausführlich und mit eingehender Berücksichtigung der Resultate der neuen Naturforschung die kosmologischen Fragen und ganz besonders die Lehre von Materie und Form, so daſs derselbe eine ganze Kosmologie enthält. Der zweite behandelt die höchst schwierige Frage über das Verbleiben der Elemente in der chemischen Mischung. Cornoldi zieht alle hierhergehörigen chemischen Lehren herbei und zeigt, daſs dieselben, soweit sie Ausdruck sicherer Erfahrung sind, der thomistischen Lehre nicht widerstreiten.[3])

Wenn wir von der kommentatorischen Thätigkeit unserer Tage reden, so dürfen wir die Zeitschrift „Divus Thomas"[4]) nicht vergessen, welche sich die Erklärung der thomistischen Doktrin zur speziellen Aufgabe gesetzt hat. Diesem Programm getreu widmet sie den gröſsten Teil ihres Raumes bald der Erklärung ganzer Schriften (wie z. B. der höchst ausführliche Kommentar des Vinati „De unitate intellectus contra Averroistas"), bald über einzelne oder mehrere Quästionen der Summa theol. oder einer anderen Schrift. In dieser Beziehung hat sich der Divus Thomas besonders dadurch zeitgemäſs erwiesen, daſs er solche Quästionen dem Verständnisse zu erschlieſsen suchte, die einem besonderen Zeitbedürfnisse entsprechen, wie die erkenntnistheoretischen und psychologischen.

---

[1]) Dei principii fisico-razionali secondo S. Tommaso d'Aquino. Commentario dell' Opuscolo „De principiis naturae". Bologna 1881. pp. 230.

[2]) La sintesi Chimica secondo S. Tommaso. „De mixtione elementorum". 2 edit. Roma 1882. pp. 128.

[3]) Im Jahre 1877 hat er einen ebenso vortrefflichen Kommentar zu der Schrift „De pluralitate formarum" veröffentlicht. Dieses Opusc. wird jedoch als unecht betrachtet.

[4]) Divus Thomas. Commentarium inserviens Academiis et Lycaeis Scholasticam sectantibus. Im Jahre 1880 gegründet, erscheint er jährlich in 12 Nrn. zu Piacenza.

Wir dürfen die Kommentare nicht schliefsen, ohne zweier Schriften über die theologische Summa zu gedenken, die zwar nicht im eigentlichen Sinne kommentieren, aber gleichwohl das Verständnis derselben im grofsen Ganzen fördern wollen. Die eine[1]) zerlegt die ganze Summa in ein Schema und zeigt, wie in einem Gerippe, die Harmonie und den einheitlichen Bau derselben. Die andere will mehr den inneren Aufbau, das System derselben und seine Tragweite und Bedeutung darlegen.[2]) Die vortreffliche Arbeit kommt im allgemeinen zu demselben Resultat, das Satolli bei den einzelnen Lehren stets erreicht, nämlich dazu, „dafs ein jedes spätere christliche Lehrgebäude, möge es ein originales oder eine Art Renaissance der Väterzeit oder des Mittelalters sein, wenn anders es ein wahrhaft kirchliches sein will, sich auf die ewigen und unverrückbaren Prinzipien aufbauen mufs, die der Summa des hl. Lehrers zugrunde liegen. Diese aber wird für alle Zeit dastehen als eines der grofsartigsten und einheitlichsten Systeme christlicher Weltanschauung und als eine wahre Summe oder Inbegriff natürlicher und übernatürlicher Weisheit“.

4. *Schriften über die gesamte Philosophie.*

Leo XIII. verlangt in seinem unschätzbaren Rundschreiben, dafs die Bischöfe ganz besonders der studierenden Jugend die thomistische Lehre in recht reicher und universeller Weise zukommen lassen — nihil Nobis esse antiquius et optabilius, quam ut sapientiae rivos purissimos ex angelico doctore jugi et praedivite vena dimanantes, studiosae juventuti large copioseque uni-

[1]) Summa theologica St. Thomae Doctoris Angelici uno schemate per ordinem quaestionum exhibita cura et studio P. A. Gualandi, S. J. 2 edit. 1881.

[2]) Das System der theologischen Summa des hl. Thomas v. Aquin von A. Portmann, Prof. d. Theol. Luzern 1885, S. 79 in gr. 4°. Portmann hat auch eine kleine Abhandlung, „Die Erklärung des Sechstagewerkes nach Thomas von Aquin“ (Luzern 1882; Separatabdruck aus den „Monatrosen“) verfafst, in welcher er die quaest. 65—75 der S. Th. I. kurz erklärt und besonders auf den teleologischen und symbolischen Charakter der thomistischen Naturauffassung aufmerksam macht.

versi praebeatis. Um solches zu erreichen, waren vor allem Schulbücher nötig, welche die Elemente der gesamten Philosophie klar und bündig darböten. Solcher Lehrbücher besafsen wir schon vor der Encyklika Aeterni Patris mehrere und ihnen ist es zumeist zu danken, wenn die Worte des Papstes solch günstigen Boden gefunden haben. Wir erinnern nur an die sehr gediegenen Lehrbücher von Liberatore, Sanseverino, Stöckl, Cornoldi, Brin, Zigliara, Vallet,[1] Schiavi,[2] Egger, Gonzalez. Obwohl dieselben in den letzten Jahren mehrfache Auflagen erlebten, brauchen wir sie doch nicht zu besprechen, da sie sich wenig verändert haben. Nur zwei haben eine nicht unwesentliche Umarbeitung erfahren. Liberatore hat seine bahnbrechenden Institutiones philosophicae[3]) derart verändert, ita ut quasi novum opus existimandum sit, wie er in der praefatio bemerkt. Abgesehen von der gröfseren Klarheit und knapperen Ausdrucksweise hat er besonders die Auktorität des heil. Thomas durch fleifsige Citate und durch Umgestaltung mancher Abhandlungen, namentlich in der Kosmologie, noch mehr zur Geltung kommen lassen. Dasselbe that Abbé Bourquard mit dem Lehrbuch des M. Brin,[4]) welches im Jahre 1880 bereits in mehr als zwanzig Seminarien Frankreichs eingeführt war. Derselbe arbeitete es abermals vollständig durch und fügte namentlich die neueste Litteratur hinzu, so dafs dasselbe allen Anforderungen des hl. Vaters vollkommen entspricht.

Diese Lehrbücher sind in den letzten Jahren durch eine grofse Anzahl vermehrt worden. Wir können nur einige hier anführen, die uns von besonderem Werte dünken. Wir nennen

---

[1]) Praelectiones philosophicae ad mentem St. Thomae. 2 vol. 3. edit. Paris 1883. Vom hl. Vater speziell empfohlen.

[2]) Propedeutica allo studio della filosofia. Torino 1880. 2. edit.

[3]) Institutiones philosophicae P. Matthaei Liberatore, S. J. 2. vol. Prima editio novae formae ad quam auctor superiores editiones redegit. Prati 1881.

[4]) Philosophia scholastica S. Thomae Aquinatis auctore P. M. Brin, Presbyt. S. Sulpitii. Edit. tertia penitus recognita juxta Epistolam Encyclicam Aeterni Patris curante DD. Bourquard in alma Universitate Andegavensi magistro. 2 vol. Parisiis 1881.

an erster Stelle die bald nach Erlafs der Encyklika erschienenen „Elementi di Filosofia tolti dalle opere di S. Tommaso" von Prof. Tomba in Faenza (1880), die kurz und bündig die Hauptlehren des hl. Thomas für die Schule zusammenstellen. Viel höher in jeder Beziehnng stehen die sechs Bücher „Praelectionum Philosophiae Scholasticae brevis conspectus"[1]) von dem Professor Van der Aa, S. J. in Löwen, weil derselbe in strenger Schulmethode nnd scharfer Gliederung für den Anfänger klar nnd präzis schreibt und trotz der Kürze der Darstellung ein reiches Material bietet. In nntergeordneten Fragen weicht er allerdings vom Engel der Schule ab.

Was wir bei den meisten der bisher erschienenen Lehrbücher der Philosophie vermifsten, ist das Zurückführen der thomistischen Doktrin auf ihre Gebnrtsstätte in Aristoteles. Alle geben die traditionellen Definitionen und Axiome nnd Beweise, ohne sie ans ihrer Qnelle abzuleiten. Diesem Mangel hilft das „System der Philosophie" von Commer[2]) ab, das in vier Abteilnngen die ganze Philosophie, theoretische wie praktische, umfafst. Weil es die christliche Spekulation in ihren Anfängen aufsucht, ist es allerdings schwerer zu stndieren, aber das Studium ist anch fruchtbarer, indem es tieferen Einblick gewährt. Verwandt mit Commers System ist aufser den Vorlesungen des scharfsinnigen Prof. Schiffini,[3]) S. J., an der Gregorianischen Universität, das Enchiridion philosophiae seu disciplina humanae rationis ad scientiam veritatis comparandam von dem rühmlichst erwähnten Satolli, von dem bis jetzt nur die Logik[4]) erschienen ist. Das in Vorlesungsform und mit den Worten des Aristoteles und Thomas abgefafste Werk würde noch mehr zeitgemäfs werden,

[1]) Lovanii 1884—1886. Lib. I. Logica: II. Ontologia; III. Cosmologia: IV. Psychologia inferior seu de vita organica; V. Psychologia superior seu de vita intellectiva; VI. Theologia naturalis.

[2]) Münster 1883—1886.

[3]) Principia Philosophica ad mentem Aquinatis, quae in Pontificia Universitate Gregoriana tradebat P. S. Schiffini, S. J. Torino. pp. 776. Der I. Bd. eines vollständigen philos. Kursus.

[4]) Brunae 1884. pp. 268.

wenn es auf die Irrtümer Rücksicht nähme und späteren Entwicklungen und Erweiterungen der thomistischen Lehre mehr Rechnung trüge.

Diesen mehr für die Jugend eingerichteten Werken fügen wir das auf fünf Bände angelegte Werk des Jesuiten Harper[1]) in England bei. Harper ist der erste gewesen, welcher die thomistische Lehre seinen englischen Landsleuten in schöner Sprache und in reiner Form gibt. Er setzt sich in demselben besonders die Bekämpfung des englischen Empirismus und Positivismus eines Darwin, Spencer, Stuart Mill u. s. w. zur Aufgabe, weshalb ganz besonders die kosmologischen Fragen (im II. Bd. 1881 besonders die Lehre von Materie und Form) zur Erörterung gelangen.

Zu den Werken über die gesamte Philosophie müssen wir auch das „Thomas-Lexikon" des Prof. Schütz[2]) rechnen, welches vollständiger als die gleichnamigen Werke von Reeb, Mallinius und Signorello die in den beiden Summen vorkommenden termini technici erklärt, um „alle diejenigen, welche auf ihrem Bildungsgange der scholastischen Terminologie fern geblieben, leicht und schnell, vielleicht auch vollständig in das Verständnis der Werke des Aquinaten einzuführen".

5. Schriften über Logik und Noëtik.

Der Grundirrtum der neueren Philosophie liegt auf erkenntnistheoretischem Boden; er gipfelt in der Lehre, dafs die menschliche Vernunft die alleinige Quelle aller Wahrheit und Wirklichkeit sei. Leider wurzeln auch die neueren auf katholischem Boden entstandenen Systeme des Ontologismus, Hermesianismus und Güntherianismus mehr oder minder in diesem Irrtum, der als seinen Gegenschlag den Traditionalismus erzeugte. Die Anhänger der wiederauflebenden Scholastik hatten es deshalb zunächst mit der Bekämpfung dieser Irrtümer zu thun, die an

[1]) The Metaphysics of the School.

[2]) Thomas-Lexikon, das ist Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in den Werken des hl. Thomas v. Aquin, insbesondere in dessen beiden Summen vorkommenden termini technici. Paderborn 1881. S. 380.

den Schriften eines Kleutgen, Liberatore, Zigliara, Cornoldi, Lepidi und anderer siegreiche Gegner fanden und heutzutage in katholischen Kreisen nahezu verschwunden sind. Dagegen hat sich ein Sprosse des Ontologismus unter dem Aushängeschilde des Thomismus bis zur Stunde erhalten und kämpft eben seinen letzten Verzweiflungskampf — der Rosminianismus. Eine Anzahl von erkenntnis-theoretischen Schriften seit dem päpstlichen Rundschreiben, namentlich in Italien, verdankt gerade diesem Kampfe seine Entstehung. Aufser dem Prof. Valdameri, der schon in früheren Jahren durch seine gediegene Schrift „L' odierno conflitto tra i Rosminiani ed i Tomisti in ordine alla filosofia" (Crema 1879. 2. edit.) die grofse Kluft zwischen Thomas und Rosmini aufdeckte, nahm an diesem Kampfe Cornoldi durch zahlreiche Werke Anteil. Das bedeutendste hiervon ist „Il Rosminianismo sintesi dell' Ontologismo e del Panteismo" (Libri tre. Roma 1881), welches, namentlich für Fachmänner geschrieben, die Verwandtschaft des Ontologismus mit dem Pantheismus schlagend nachweist und damit auch die innerste Natur des Rosminianismus aufzeigt. Eine Ergänzung hierzu bildet das Schriftchen „Antitesi della dottrina di S. Tommaso con quella del Rosmini",[1]) in welcher Cornoldi im einzelnen die Lehren des Rosmini denen des Aquinaten gegenüberstellt und so ihren Gegensatz handgreiflich nachweist. Ein anderes Schriftchen[2]) thut dasselbe gegenüber dem sensus fundamentalis der Rosminianer, die glauben machen wollen, derselbe sei identisch mit dem sensus communis des hl. Thomas. Nicht direkt, sondern mehr indirekt richtet sich die Schrift des Prof. Tornatare, „De humanae cognitionis modo, origine ac profectu ad mentem S. Thomae Doctoris angelici"[3]) gegen die falsche Lehre des Rosmini über den Ursprung des menschlichen Erkennens. An der Hand des Aquinaten löst er

[1]) Prato 1882.

[2]) Del senso commune e del senso fondamentale del Rosmini. Roma 1882. Hierher gehört auch von demselben Verfasser: Rosmini rispetto all' insegnamento. Roma 1882.

[3]) Placentiae 1885. Separatabdruck aus „Divus Thomas".

diese so schwierige und geradezu geheimnisvolle Frage in möglichster Klarheit. Einige Jahre früher hat er ebenfalls die ganze Tiefe der menschlichen Erkenntnis in der Entwicklung des thomistischen Prinzips „quod potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura" beleuchtet und die Grundfragen der Noëtik in ein neues Licht gestellt.[1]) Er hat namentlich die Immaterialität der Seele auf Grund ihrer intellektuellen Erkenntnis dem Materialismus gegenüber siegreich verteidigt.

Was Rosmini für Italien, das ist das Wiederaufleben des Kantianismus für Deutschland; man will mittelst der Kantschen Kategorieen namentlich den heutigen Materialismus überwinden. Vergebliches Unterfangen, als ob von dort die Heilung kommen könnte, wo das Übel seinen Ursprung nahm. Eine wirksame Bekämpfung des Materialismus gewährt nur die Rückkehr zu der Erkenntnislehre des Aquinaten, welche allein uns die Objektivität unserer Erkenntnis garantiert. Leider können wir diesbezügliche Arbeiten in Deutschland nur in geringer Anzahl verzeichnen. Hierher gehören zwei Schriften von Glofsner, deren erste, „Der moderne Idealismus",[2]) sich die „Emancipation von Kant" zur Aufgabe setzt und besonders dessen neuestes Kind in der Frohschammerschen Phantasie-Philosophie bekämpft. Die zweite, „Das objektive Prinzip der aristotelisch-scholastischen Philosophie, besonders des Albert des Grofsen Lehre vom objektiven Ursprung der intellektuellen Erkenntnis",[3]) begründet mit besonderer Entwicklung der Lehre vom intellectus agens die Objektivität unserer Erkenntnis. Während der Wert dieser Schriften in der gediegenen Polemik liegt, gibt Otten in einer kleinen Schrift

---

[1]) Expositio Principii traditi a D. Thoma Aquinate ad naturam investigandam rei materialis et rei immaterialis. Placentiae 1882. p. 362.

[2]) Der moderne Idealismus nach seinen metaphysischen und erkenntnistheoretischen Beziehungen sowie sein Verhältnis zum Materialismus mit besonderer Berücksichtigung der neuesten Phase desselben. Münster 1880. S. 119.

[3]) Regensburg 1880. Festschrift zum Albertus-Jubiläum. S. 95.

einfach und klar die „Allgemeine Erkenntnislehre des hl. Thomas in Kürze dargestellt".[1])

Ein Ableger des deutschen Idealismus ist der Krauseanismus in Spanien, der den Pantheismus durch seinen Panentheismus verhüllen will. Während seine sonderbare, ja wunderliche Terminologie ihm in Deutschland wenig Anhänger verschaffte, wird seine Philosophie in Spanien durch Ruiz, Gonzalez Serrano und Sanz del Rio warm verfochten. Dieselben finden jedoch in den ausgezeichneten Thomisten Gonzalez und Orti y Lara siegreiche Gegner. Letzterer bekämpft in seiner mit Rücksicht darauf umgearbeiteten „Lógica"[2]) die Kategorieen und Erkenntnislehre des Krause.

Noch mehr als gegen den Idealismus hat die thomistische Ideologie gegen die mechanische Naturauffassung unserer Tage zu kämpfen, nach der all unser Erkennen nur ein Bewegungsvorgang materieller Teile bildet. Der Hauptkampf dreht sich um die sinnliche Erkenntnis, um die Empfindung. Ist die Empfindung nur ein physiologischer Vorgang oder enthält sie auch etwas Suprasensibles, wie die alte Schule will? Im Einklang mit der letzteren hat der Jesuit Seewis die thomistische Lehre von der sinnlichen Erkenntnis[3]) mit spezieller Bezugnahme auf die heutigen physiologischen Forschungsergebnisse ausführlich und vollständig behandelt. Ihm schliefsen sich an die Spezial-Arbeiten von Pesch, „Das Weltphänomen",[4]) sowie von Fontaine „De la sensation et de la pensée"[5]) und die Logik von Prof. Lefebure[6]) in Löwen, welche bald den Positivismus, bald die physiologischen und psycho-physischen Theorieen, bald die Kantsche Kategorieenlehre bekämpfen. Hierher gehört auch die interessante Schrift von Prof. Lorinzelli, „Sulla oggettività della sensazione e sulla natura delle

[1]) Paderborn 1882. S. 124.
[2]) Madrid 1885. pp. 540. 6. edit.
[3]) Della conoscenza sensitiva. Prato 1881. pp. 559.
[4]) Eine erkenntnistheoretische Studie. Freiburg 1881. S. 137.
[5]) Dissertation selon Saint Thomas. pp. 262.
[6]) Traité élémentaire de Logique. Louvain 1885. pp. 336.

qualità sensibili,[1]) welche dem Subjektivismus des Idealismus, wie der Naturwissenschaft gegenüber die Objektivität unserer äufseren Empfindungswelt begründet und besonders die dagegen vorgebrachten Sinnestäuschungen einläfslich behandelt.

Nicht von Thomas ausgehend, sondern mitten in der modernen Strömung der Philosophie, Physiologie und Psychophysik stehend, wird Heman[2]) in seiner Kritik immer mehr der thomistischen Ideologie entgegen getrieben, so dafs er bekennen mufs, „dafs es in der Sache liegende Gründe sind, die dazu gedrängt haben, so manche moderne Strömung durchkreuzend jener Quelle zuzusteuern, die dem Gesichtskreis des jetzigen Geschlechts fast ganz entrückt, doch alle Bedingungen in sich trägt, um auch für unser Denken noch zum befruchtenden Strome anzuwachsen". Das ist die Macht der Wahrheit, die schliefslich immer obsiegt!

6. *Naturphilosophische Schriften.*

Wenn es zu einer Restauration der thomistischen Wissenschaft kommen soll, dann mufs vor allem die Metaphysik des Aquinaten zum Gemeingut der Denker werden. Wer in ihr nicht zuhause ist, vermag nicht tief einzudringen in seine Werke. Seine Naturphilosophie, Psychologie und natürliche Gotteslehre sind nur Anwendungen seiner Metaphysik. In dieser Beziehung können wir jedoch nicht viel Arbeiten verzeichnen. Aufser dem sehr schätzbaren Werke des Jesuiten Régnon, „Metaphysique des causes d'après saint Thomas et Albert le Grand" (Paris 1886), hat nur der Verfasser dieser Umschau die beiden schwierigen Begriffe von Zeit und Raum[3]) einer einläfslicheren Untersuchung unterzogen. An grofsartige metaphysische Leistungen, wie es etwa die Disputationes Metaphysicae eines Suarez

[1]) Roma 1882. Separatabdr. der Zeitschrift L'Academia Romana di S. Tommaso d' Aqu. Nebenbei sei auch die treffliche Schrift des Bonito „Della Filosofia dialettica, suo scopo ed importanza" (Siena 1881) erwähnt, weil sie durch das Rundschreiben Leo XIII. veranlafst, sich ganz und gar im Ideengang des Aquinaten bewegt.

[2]) Die Erscheinung der Dinge in der Wahrnehmung. Eine analytische Untersuchung. Leipzig 1881. S. 170.

[3]) Die philosophische Lehre von Zeit und Raum. Mainz 1886.



sind, können wir noch nicht denken. Damit soll aber nicht gesagt sein, dafs das thomistische Einmaleins nicht in Umlauf gesetzt worden wäre. Die metaphysischen Grundbegriffe sind nämlich teils in den philosophischen Lehrbüchern, teils, und dies ist noch in gröfserem Mafsstabe der Fall, in den naturphilosophischen Schriften behandelt. Die Naturphilosophie ist neben der Erkenntnislehre jenes Gebiet, auf dem sich die Doktrin des Engels der Schule vor allem als brauchbar erweisen mufs. Es mufs sich zeigen, ob ihre Grundbegriffe noch ausreichen, um die Unsumme des neuen naturwissenschaftlichen Materials unterzubringen. Es mufs sich dies um so mehr zeigen, als nicht wenige katholische Denker glaubten, in der Kosmologie hätte Thomas von den Neueren zu lernen und nicht umgekehrt. Es hat sich jedoch schon in dieser kurzen Zeit die Wahrheit des päpstlichen Wortes bewährt, dafs die Naturwissenschaften von der thomistischen Philosophie nicht nur keinen Nachteil, sondern grofsen Vorteil erfahren werden — quibus investigationibus mirum quantam philosophia scholastica vim et lucem et opem est allatura, si sapienti ratione tradatur. Wir haben gerade auf dem kosmologischen Gebiete eine namhafte Zahl von sehr gediegenen Leistungen anzuführen.

An den Satz der Encyklika anknüpfend, dafs Albertus Magnus, Thomas und die anderen Scholastiker die Naturforschung nicht vernachlässigt haben, zeigt Prof. Pfeifer[1]) die Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft auf und findet dort harmonische Bande, wo unsere Gegner nur die gröfsten Gegensätze sehen. Prof. Kaufmann[2]) weist an der Schöpfungslehre nach, dafs die Naturphilosophie des Aristoteles durch den Aquinaten eine Vervollkommnung erfahren hat. Noch tiefer geht das in Rom sehr gerühmte Werk des Prof. am römischen Kolleg,

---

[1]) Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft mit spezieller Rücksicht auf Albertus Magnus, St. Thomas. Augsburg 1881. S. 99.

[2]) Vervollkommnung der aristotelischen Naturphilosophie durch den hl. Thomas v. Aquin. Separatabdruck. S. 24. Vgl. seine fleifsige und sachkundige Arbeit: „Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart". Luzern 1883.

P. Uraburu, „De essentiali corporum constitutione". Er sucht besonders die thomistische Lehre mit der modernen Chemie zu versöhnen und die Schwierigkeit bezüglich des Verbleibens der Elemente in der Mischung zu heben. Indem er betont, dafs der Atomismus und Dynamismus die Thatsache nicht erklären können, dafs der gemischte Körper ganz andere Eigenschaften besitzt, als seine Elemente, findet er nur in der thomistischen Lehre von der Substanzwandlung der Elemente eine genügende Erklärung dieser Thatsache. Weniger die Naturwissenschaft berücksichtigend, sondern mehr die metaphysischen Grundbegriffe (Akt und Potenz, Existenz und Wesenheit, Materie und Form, Substanz und Accidenz) entwickelnd, hat der schon erwähnte Domet de Vorges unter demselben Titel[1]) für die in der Philosophie schon mehr Bewanderten in dem ihm eigenen glänzenden Stil eine recht brauchbare Arbeit geliefert, die zu unserer Freude seinen vollen Anschlufs an die Scholastik bekundet.

Zu einer wahren und weitergreifenden Versöhnung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie wird es jedoch erst dann kommen, wenn die Männer der Naturforschung sich herbeilassen, von der Lehre der scholastischen Naturphilosophie Notiz zu nehmen, und wenn Männer, die auf beiden Gebieten zuhause sind, sich zu Friedensstiftern hergeben. In dieser Beziehung müssen wir die „Lezioni elementari" (Bologna 1880) des Physikprofessors Rubbini sehr hoch schätzen, weil hier ein Fachmann die thomistische Naturauffassung seinen physikalischen Lehren zugrunde legt. Desgleichen können wir dem P. Dressel nicht genug Dank wissen für sein Buch „Der belebte und unbelebte Stoff nach den neuesten Forschungs-Ergebnissen",[2]) weil er ebenfalls als naturwissenschaftlicher Fachmann und zugleich als Philosoph an die Lösung eines der schwierigsten Probleme geht. Was ist Leben? Ist das Leben lediglich Produkt der kunstvoll kombinierten Stoffteilchen oder setzt es ein eigenes Prinzip voraus? Dressel führt den Leser in das mit-

[1]) La constitution de l'être suivant la doctrine Péripatéticienne. Paris 1866. pp. 132.

[2]) Freiburg 1883. S. 204.

unter detaillierteste heutige Forschungsmaterial, charakterisiert die leblose und lebendige Welt nach diesen Forschungsergebnissen, aber gerade diese Ergebnisse führen zu einer Lösung der obigen Fragen im Sinne der Alten.

Diesen Arbeiten, die einzelne kosmologische Punkte behandeln und zu denen wir auch die früher aufgezählten Kommentare von Cornoldi rechnen, reihen wir die Werke über die gesamte Naturphilosophie an. An erster Stelle mufs das höchst verdienstvolle Werk von Pesch, S. J., aufgeführt werden, „Institutiones philosophiae naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis",[1]) welches alle naturphilosophischen Fragen mit Benutzung der neueren Naturforschung streng wissenschaftlich für den Schulgebrauch zusammenstellt. Ein Hauptverdienst liegt in der klaren und ausführlichen Entwicklung der Grundbegriffe von Natur, Materie, Form, Zweck, Quantität, Qualität, Bewegung u. s. w.; es enthält ein gut Stück der so notwendigen allgemeinen Metaphysik. Die gleiche Aufgabe stellt sich die noch weiter angelegte Kosmologie des Jesuiten de San,[2]) deren erster bisher erschienener Teil von der Wesenheit, Quantität, Figur und Thätigkeit der Körper handelt und die damit verwandten Kategorieen von Zeit und Raum untersucht. Als zusammenfassend und die aufgeführten Arbeiten in sich aufnehmend, mufs das grofsartige Werk von Pesch, „Die grofsen Welträtsel",[3]) betrachtet werden, das, für ein breiteres Publikum geschrieben, all die grofsen Probleme der Natur und des gesamten Universums im Anschlufs an die alte Naturphilosophie zu lösen unternimmt. Es ist dadurch der alten Philosophie der gröfste Dienst erwiesen, weil Pesch in grofsen Zügen und in umfangreichster Weise die alten Gedanken mit den modernen Ergebnissen in Beziehung bringt und nicht nur ihre Lebensfähigkeit erörtert, sondern auch dokumentiert, dafs die Resultate moderner Forschung durch dieselben erst ihr rechtes Verständnis und ihren wahren Wert erhalten.

[1]) Friburgi 1880. pp. 752.

[2]) Cosmologia. t. I. Lovanii 1881. pp. 606.

[3]) Die grofsen Welträtsel. Philosophie der Natur. Allen denkenden Naturfreunden dargeboten von T. Pesch, S. J. 2 Bde. Freiburg 1883 u. 1884.

7. *Schriften über die Psychologie und Theodicee.*

Die Psychologie geht parallel mit der Naturphilosophie. Je nach der Anffassung des körperlichen Wesens richtet sich auch die Auffassnng über das Menschenwesen. Seit dem Abfall von der Scholastik in der Kosmologie ist auch die Psychologie der Tummelplatz aller möglichen Irrtümer geworden. Es wird allerdings noch lange anstehen, bis die psychologische Atmosphäre wieder gereinigt wird und gesunde Ansichten in diesem für alle Gebiete so notwendigen Zweige der Philosophie herrschend werden. Seitdem jedoch in der Natnrphilosophie die atomistische und dynamistische Körperauffassung, wenigstens auf katholischem Gebiete, nahezu verschwunden ist, beginnt es auch in der psychologischen Wissenschaft zu tagen. Besondere Verdienste gebühren hierin dem Organ der medicinisch-philosophischen Akademie zu Rom,[1]) welches seit dem Jahre 1876 mit Eifer nnd Geschick die thomistischen Grundsätze in die Physiologie und Psychologie einzuführen sucht. Ihm sekundiert seit 1880 in sehr vortrefflicher Weise die schon erwähnte Academia Romana, welche in ihrem gleichnamigen Organ besonders die Hauptthemata der Psychologie ausführlich und zeitgemäfs untersucht. Einzelne dieser Artikel sind separat erschienen, wie z. B. die treffliche Arbeit von Prof. Lorenzelli: L' appetito e le sue distinzioni secondo l' Aquinate, confutazione del Darwinismo e del Positivismo (Roma 1883 pp. 68). Nicht zn vergessen sind die Verdienste der Zeitschrift Civiltà Cattolica, welche namentlich seit 1880 aus der Feder des unermüdlichen P. Cornoldi viele psychologische Arbeiten gebracht hat, von denen auch mehrere separat erschienen sind, wie z. B. L' intelletto agente (Roma 1883) und Della libertà umana. Dissertazione (Roma 1884). Eine ihrem Verfasser alle Ehre machende Schrift bildet „La Spiritualité de l' âme“ von Prof. Dupont, die sich zumeist gegen den Materialismus und Positivismus wendet. In einer umfassenden Weise behandelt de la Bouillerie die gesamte tho-

[1]) La scienza Italiana. Periodico di Filosofia, Medicina e scienze naturali publicato dall' academia filosofico-medica di S. Tommaso d'Aquino.

mistische Psychologie in dem uns leider nicht näher bekannten Werke: L' homme, sa nature, son âme, ses facultés et sa fin d' après la doctrine de St. Thomas d' Aquin (Paris 1880).

Über die natürliche Gotteslehre können wir wohl nicht viele Arbeiten anführen, aber das, was seit der Encyklika über den Gipfel der Philosophie geschrieben worden, ist vollkommen probehaltig. Wir nennen an erster Stelle den ersten Band der Institutiones theologicae von P. Kleutgen,[1]) da derselbe auch alle philosophischen Fragen aufgenommen hat. Wir ziehen diesen Band um so mehr hierher, als Kleutgen dieses Werk nicht deswegen unternommen hat, wie er in seiner Widmnng an Leo XIII. schreibt, um den hl. Thomas unserer Zeit anzupassen, sondern vielmehr unsere Zeit durch die Lehre des Engels der Schule zu heilen. Deshalb verspricht er, demselben nicht bloſs inhaltlich zu folgen, sondern auch in der Methode; er will auch die Moral wieder in die Dogmatik aufnehmen.

An das leider unvollendet gebliebene Werk des seligen Kleutgen reiht sich würdig an die Arbeit des Dr. C. M. Schneider „Natur, Vernunft, Gott. Abhandlung über die natürliche Erkenntnis Gottes, nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin dargestellt",[2]) in welcher namentlich die fünf thomistischen Gottesbeweise in voller Klarheit und Tragweite sowohl der neueren Philosophie als besonders der Naturwissenschaft gegenüber entwickelt sind. Was hier mehr angedeutet ist oder gar nicht behandelt werden konnte, das führt sein vierbändiges Werk, „Das Wissen Gottes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin",[3]) grofsartig und allseitig aus. Dasselbe verdankt zwar sein Entstehen dem wieder heftig auflodernden Streit zwischen Thomismus und Molinismus und gehört zunächst in die Theologie,

[1]) In usum scholarum. Praeter introductionem continens partem primam, quae est de ipso Deo. Ratisbonae 1881.

[2]) Gekrönte Preisschrift der Görres-Gesellschaft. Regensb. 1883. S. 353.

[3]) I. Bd. Das Selbstbewufstsein Gottes. 1884. S. 483. II. Bd. Das Wissen Gottes und die Geschöpfe im allgemeinen. 1885. S. 587. III. Bd. Das Wissen Gottes und die besonderen Seinskreise im Geschöpflichen. 1885. S. 621. IV. Bd. Zusammenfassung des Ganzen. Das Traditionsprinzip. 1886. S. 558.

aber es ist so philosophisch angelegt und zieht alle philosophischen Gebiete aus alter und neuer Zeit herbei, daſs es die natürliche Gotteslehre in ganz nenem Lichte erstrahlen läſst. Trotz seines polemischen Charakters zählt das Werk zn dem besten, was die neuere Zeit in philosophischer und theologischer Beziehung aufzuweisen hat.

8. Schriften über Naturrecht, Ästhetik und Geschichte der Philosophie.

In den Kämpfen um die Rechte und Freiheit der Kirche hat man katholischerseits schon längst erkannt, welch gediegene Waffen die Werke des Aquinaten bieten. Desgleichen hat die neue Socialphilosophie, die von katholischen Denkern fleiſsig kultiviert wird, Anlaſs gegeben, in der alten Wissenschaft, wenn auch nicht Lösungen, so doch Lichtpunkte und Fingerzeige für die neuen schwierigen Probleme zu suchen. Diesem doppelten Bedürfnis verdanken wir seit einem Dezennium und besonders seit dem päpstlichen Rundschreiben eine Anzahl von Werken und viele Artikel in Zeitschriften.

An erster Stelle können wir recht brauchbare Lehrbücher notieren. Wir nennen aus den letzten Jahren „Ethicae seu philosophiae moralis rationes in tyronum commodnm et usum“ von Th. Sukana (Tarracone 1884). Umfangreicher und viel systematischer gearbeitet ist die „Synopsis Philosophiae Moralis seu Institutiones Ethicae et Juris naturae secundum principia philosophiae scholasticae praesertim St. Thomae, Suarez et de Lugo methodo scholastica elucubratae“ von dem Jesuiten J. Costa-Rosetti.[1]) Dieses Werk behandelt vorzugsweise die verschiedenen Systeme der heutigen Nationalökonomie, wie das Merkantilsystem, Agrarsystem, Manchestertum, das socialistische System und stellt ihnen gegenüber das konservative System der christlichen Social-Politiker, welches er auf den scholastischen Prinzipien aufbaut, wobei allerdings ein noch engerer Anschlnſs an den Aquinaten seinem Werke noch gröſsere Vollkommenheit verliehen hätte.

[1]) Oeniponte 1883. pp. 820.

Noch höher müssen wir die „Institutiones Juris naturalis“[1]) von Theod. Meyer, S. J. schätzen, von denen bis jetzt nur der erste, allgemeine Teil erschienen ist, weil dieselben, genau dem geistigen Zustande der Anfänger angepafst, weniger auf den Umfang des Materials, als auf klare, systematische Darstellung sehen. Das für Anfänger minder Wichtige ist in Korollarien von den Hauptthesen, die eingehend, solid und doch fafslich begründet sind, abgeleitet und kurz angedeutet.

Wenden sich die genannten Lehrbücher an die Anfänger, so haben andere Schriften bald einzelne Zeitfragen, bald die Vertiefung und Weiterbildung dieser Fragen im Auge. In ersterer Beziehung begründet eine in Neapel erschienene Schrift, „La chiesa società vera e perfetta secondo le teoriche di S. Tommaso“ (Napoli 1881), im Anschlufs an den hl. Thomas die hierhergehörige Lehre des Syllabus. Polemisch gegen die modernen Rechtsanschauungen verwendet der Advokat A. Burri den hl. Thomas in seiner Schrift „La teorie politiche di S. Tommaso e il moderno diritto publico“.[2]) Erwähnung verdient auch die fleifsige Arbeit von Müller: „Etude philosophique sur le bonheur ou la doctrine de St. Thomas sur le Bonheur mise à la portée des gens du monde“ (Namur 1886).

Der Engel der Schule hat zwar keine Schrift über das Schöne hinterlassen, allein es ist selbstverständlich, dafs ein Mann aus jenem Jahrhundert, in welchem die Kunst so hoch stand, in seinen vielen Werken auch über die schöne Kunst wertvolle Gedanken und Bemerkungen niedergelegt hat. Es haben deshalb in neuerer Zeit die katholischen Ästhetiker den hl. Thomas fleifsig benutzt, wie z. B. Jungmann. In der letzteren Zeit sind einzelne noch weiter gegangen und haben auf diesen thomistischen Gedanken eine ganze Theorie des Schönen aufgebaut. Wir

---

[1]) Institutiones Juris naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholarem. P. I. Jus naturae generale continens Ethicam generalem et jus sociale in genere. Friburgi 1885.

[2]) Roma 1884. pp. 157.

erinnern nur an das Werk von Prof. Valensise in Neapel, „Dell' Estetica secondo i principii dell' Angelico Dottore",[1]) und noch mehr an die vortreffliche Schrift von Vallet, „L'idée du beau dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin",[2]) welcher es meisterhaft verstanden hat, mit Zuhülfenahme metaphysischer und psychologischer Lehren des Aquinaten eine nahezu komplete Ästhetik herzustellen.

Wenn wir schliefslich noch nach den geschichts-philosophischen Arbeiten umsehen, so können wir leider nur sehr weniges verzeichnen, was direkt in unser Referat fällt. Und doch mufs auch die Geschichte der Philosophie in diese Bewegung eintreten. Aufser anderen Aufgaben mufs sie nachweisen, dafs die Lehre des hl. Thomas nicht ein apartes und von der Entwicklung des christlichen Geistes losgelöstes System ist, sondern dafs sie nur eine höhere Stufe der von den Vätern ausgehenden Spekulation, mit einem Worte nur die traditionelle Philosophie der Kirche ist. Dieser Aufgabe wird nur die treffliche Schrift des Löwener Professors Dupont, „La philosophie de S. Augustin",[3]) gerecht, die zeigt, dafs die Scholastik nur die Frucht ist von dem reichen Samen, den die Väter und besonders Augustin mit vollen Händen ausgestreut haben, und nachweist, dafs die Werke des hl. Thomas den Kommentar bilden zu den Gedanken des grofsen Bischofs von Hippo — l' identité des doctrines du Docteur de la grâce et de l' Ange de l' Ecole (p. 247).

Indirekt gehören allerdings auch alle jene Werke hierher, welche die Geschichte der Philosophie des Mittelalters, des Prediger-Ordens u. s. w. behandeln. Und zur Aufhellung der wissenschaftlichen Leistungen dieser glänzenden Jahrhunderte ist in den letzten Jahren auf Anregung des für historische Forschung, wie für tiefe Spekulation gleich begeisterten Papstes viel geschehen. Man denke nur an das grofse Werk von P. Denifle, „Die Universitäten des Mittelalters",[4]) das

[1]) II. parte. Dell' arte in genere. 1880.
[2]) Paris 1883. pp. 364.
[3]) Louvain 1881. pp. 252.
[4]) Berlin 1885. S. 815.

geradezu monumental nnd einzig genannt werden mufs, oder an das „Archiv für Litteratnr und Kirchengeschichte des Mittelalters", welches ebenderselbe in Verbindung mit dem P. Ehrle, S. J. seit 1885 herausgibt und das kostbare Beiträge zur Biographie berühmter Scholastiker, zur Gelehrtengeschichte des Prediger-Ordens u. s. w. bringt. Wenn man diesen ersten Band von Denifle und dieses Archiv durchblättert, so erfährt man zu seinem Erstannen, wie viel Irriges in biographischer Beziehung, in der Anffassung des Charakters des Prediger-Ordens nnd rücksichtlich des Studien-Wesens dieser Periode seit langer Zeit traditionell geworden ist nnd welch grofses Bedürfnis solche Arbeiten sind.

Schlufs.

Wenn wir die aufgeführte Litteratur nochmal überschanen, so müssen wir dieselbe nicht blofs in quantitativer Beziehnng bedentend nennen, sondern noch mehr in qualitativer. Während die vor Erlafs der Encyklika „Aeterni Patris" erschienenen thomistischen Werke mehr die Lehre des Engels der Schule zu reproduzieren suchten, enthalten diese jüngsten Werke mehr Selbständiges, bewegen sich viel sicherer und entschiedener auf dem thomistischen Boden nnd streben die Weiterbildung nnd den Ansgleich mit der modernen Denkwelt an. Ein Überblick über diese litterarische Bewegung zeigt so recht die Grofsartigkeit der thomistischen Lehre: keine Wahrheit ist ihr fremd; alle wissenschaftlichen Errungenschaften der Neuzeit finden in ihr Auknüpfungspunkte; keiner wahren Spekulation, gehe sie noch so tief nnd noch so hoch, steht sie feindlich gegenüber. Diese Universalität und Assimilationsfähigkeit verdankt die Lehre des Aqninaten der aristotelischen Philosophie, die ihren Grundstock bildet. Wie Aristoteles alles heidnische Wissen wie in einem Brennpunkt gesammelt hat, und wie die mittelalterlichen Lehrer dieser heidnischen Weltweisheit die Gedanken der Väter nnd Theologen einverleibt haben, so gilt es nun zum dritten Male, alle neuzeitlichen Forschungsresnltate in diesen universalen Wissensbau einzugliedern und lebensfähig zu machen.

Aus eben dieser Litteratur ergibt sich aber auch nahezu handgreiflich, dafs die thomistische Philosophie nicht eine besondere philosophische Schule oder Richtung innerhalb des katholischen Denkens repräsentiert, wie man bisweilen in katholischen Kreisen noch hören kann, sondern dafs sie die traditionelle, katholische Philosophie ist. Wie könnte sie sonst der Papst allen katholischen Schulen vorschreiben? Der Grund für eine solche Auffassung liegt darin, dafs man zwischen Thomismus und Thomismus nicht unterscheidet. Es gibt einen Thomismus, der nicht nötig ist, um Thomist zu sein. Einzelne Schüler des Aquinaten oder auch ganze Orden haben aus der Lehre des hl. Thomas Konsequenzen gezogen, welche andere Schüler des grofsen Meisters nicht ziehen zu müssen glaubten. Um das naheliegende Beispiel zu erwähnen, so bestreiten sehr begeisterte Anhänger des Aquinaten, dafs derselbe die praemotio physica gelehrt habe, während die Dominikanerschule fast einstimmig solches behauptet. Dieser Thomismus, der eine Summe solcher an der Peripherie liegenden Wahrheiten konserviert und fortpflanzt, ist jedoch von dem Thomismus, zu dem der hl. Vater verpflichtet, sehr verschieden. Dieser letztere verlangt die Annahme der Grundlehren auf erkenntnis-theoretischem und metaphysischem Gebiete; er enthält den Grundstock dessen, was all die grofsen Meister des Mittelalters gelehrt haben. Wer diesen Thomismus annimmt, der denkt nicht blofs wie Thomas, der denkt auch wie Augustin, Albert d. Gr., Bonaventura und wie die übrigen klassischen Lehrer dieser Periode. Dieser Thomismus, um es wieder zu sagen, ist nicht eine Richtung in der katholischen Philosophie, sondern ist die katholische Philosophie selber.

Man hat bisweilen dem Vorgehen des Papstes den Vorwurf gemacht, dafs er dem philosophischen Fortschritt hinderlich sei und alles Denken auf ein vor 600 Jahren entstandenes Lehrgebäude zurückschraube. Allein ein oberflächlicher Blick auf diese Anfänge thomistischen Schaffens beweist, wie ernst es den katholischen Denkern mit dem wissenschaftlichen Fortschritt ist. Nicht einer glaubt Genüge gethan zu haben, wenn er die Lehre des doctor angelicus erfafst hat; alle streben weiter, alle sind bemüht,

den thomistischen Gedanken weiter zu tragen und auf ganz neue Gebiete anzuwenden. Keiner denkt daran, als ob Thomas die Philosophie schon vollendet hätte, alle sind der Überzeugung, dafs noch viel, sehr viel zu thun ist.

Wir haben allerdings, und damit schliefsen wir unser Referat, noch keine Schule, allein wir sind auf dem Wege dazu. Die eingeleitete litterarische Bewegung wird dahin auslaufen, dafs in nicht zu weiter Ferne allüberall, wo die Kirche Philosophie lehrt oder ihre Söhne sie lehren und schreiben, nur eine Philosophie doziert wird, die allgemeine, die traditionell-katholische, die Philosophie des Aquinaten!



DIE LEHRE DES HL. THOMAS
UND SEINER SCHULE
VOM PRINZIP DER INDIVIDUATION.

EIN BEITRAG ZUM PHILOSOPHISCHEN VERSTÄNDNIS DER MATERIE.

VON DR. M. GLOSSNER,
MITGLIED DER PHILOSOPHISCHEN AKADEMIE DES HL. THOMAS IN ROM.

II.

Metaphysische Begründung.

(Fortsetzung.)

Betrachten wir nunmehr die Konseqnenzen des Standpunktes, von welchem aus man die thomistische Lehre von der Entstehung der intellektuellen Vorstellung durch eine Art von Vergeistigung des Sinnlichen bekämpfen zu müssen glaubt.

Soll auf diesem Standpunkt die Geistigkeit der menschlichen Seele festgehalten werden, so wird man genötigt sein, schon das sinnliche Erkennen, überhaupt das Erkennen als solches für etwas rein Geistiges, der Seele ausschliefslich Eigenes auszugeben. Mit dieser Annahme aber wird man offenbar in cartesianische und Leibnitzsche Gedankenbahnen hineingezogen. Auf Leibnitz speziell scheint diese neue Philosophie durch die monadologische Auffassung des körperlichen Seins hingewiesen. Betrachtet man nun sinnliches und intellektuales Erkennen als gleichartig, wie es jener Standpunkt erfordert, so wird man nicht umhin können, mit Leibnitz das sinnliche Erkennen für eine verworrene Form des intellektuellen zu nehmen, wodurch sich

die Körperwelt zu einem bloſsen Phänomene gestaltet, hinter welchem sich eine geistige Welt von Monaden als ihr wahres Sein und Wesen birgt. Die Körper werden zu einfachen, geistigen Wesen, oder wie sich dann ebenso gut umgekehrt sagen läſst, die Geister — für die verworrene, sinnliche Auffassung — zu körperlichen Wesen.

Dies die eine Seite des Bildes, die sich darstellt, wenn wir jenes System der Philosophie in der Rücksicht nehmen, in welcher es zur Annahme der Geistigkeit alles Erkennens sich hingedrängt sieht.

Ein anderer Anblick bietet sich uns, wenn wir die Bildung des Allgemeinbegriffs aus der sinnlichen Einzelvorstellung ins Auge fassen. Von dieser Seite droht der Nominalismus mit seinen Gefahren, des Empirismus, Kriticismus und transcendentalen Idealismus, sofern die aus Einzelvorstellungen ohne wesentliche Umgestaltung derselben gebildeten Begriffe die Erfahrung nicht transcendieren, also zur Erkenntnis transcendentaler Objekte nicht dienen können. Begriffe nämlich, welche aus der bloſsen Bearbeitung des aktuellen Inhalts der Sinnenvorstellung entspringen, entbehren des selbständigen Erkenntnisgehalts und sind daher in allen Fällen ungeeignet, über die Erfahrung hinauszuführen.

Als Endresultat aber erhalten wir jenes Schwanken zwischen rationalistischem und empiristischem Idealismus, das sich forterbende Übel der modernen Spekulation, entsprungen aus dem Dualismus rationeller und sensualistischer Standpunkte, der Verstandes- und Sinneserkenntnis, die in unversöhnlicher Fehde sich bekämpfen, seitdem das lösende Wort der aristotelisch-thomistischen Psychologie dem philosophischen Bewuſstsein verloren ging.

Die Tragweite des vorliegenden Gegenstandes scheint ein längeres Verweilen zu rechtfertigen. Nehmen wir daher den Vorwurf der Zweideutigkeit, der in dem Ausdruck abstrakt liegen soll, noch einmal auf, und suchen wir uns über die Geistigkeit der intellektuellen Vorstellungen in der klarsten, bestimmtesten und gegen jedes Miſsverständnis gesicherten Weise auszusprechen.

Die Zweideutigkeit also soll darin liegen, dafs der Ausdruck „abstrakt“ sowohl „frei von der Materie, immateriell“, als auch „allgemein“ bedeutet, und bald dem Materiellen, Körperlichen, bald dem Konkreten, Partikulären, Einzelnen entgegengesetzt wird.

Dafs beides nicht durchweg zusammenfalle, ist einzuräumen; denn es gibt Einzelnes, Konkretes, das nicht materiell, und Abstraktes, das nicht immateriell ist. Der einzelne Engel, Michael, Raphael, ist ein Konkretes und doch immateriell. Farben, Töne, Metalle, Pflanzen sind materiell, und doch in der Perzeption der Sinne und des Verstandes abstrakt. Diese ihre Seinsweise in sinnlicher und denkender Auffassung aber ist es, was für uns in Betracht kommt, und es frägt sich, ob die in der Sphäre des Begriffes auftretende Allgemeinheit die Immaterialität impliziert.

Eine gewisse Abstraktion findet, wie wir sahen, bereits in der Bethätigung der Sinne statt, eine unwillkürliche, notwendige, sofern jeder Sinn sein eigentümliches Objekt, eine bestimmte, sensible Qualität, getrennt von den übrigen, perzipiert. Diese Abstraktion ist mit einer weiteren, durch die Natur des Erkennens selbst gebotenen verbunden. Der Sinn nämlich nimmt die Farbe, den Ton u. s. w. überhaupt nicht stofflich auf, denn sonst müfsten sie in ihm mit der realen Quantität und weiterhin mit allen anderen sensiblen Qualitäten existieren. Aus diesem Grunde sagen die Scholastiker mit Recht, dafs die Sinne ihr Objekt nicht materiell, sondern intentionell, d. h. in einem immateriellen Bilde aufnehmen, und dafs dies in der Natur des Erkennens liege. [Diese Immaterialität des Erkennens wird auch von anderen Standpunkten, überhaupt von jeder Philosophie, die den Namen verdient, anerkannt. L'étendue intelligible représente des espaces infinis, mais elle n'en remplit aucun: et quoiqu'elle remplisse pour ainsi dire, tous les esprits, et se découvre à eux, il ne s'ensuit nullement que notre esprit soit spacieux. Il faudrait, qu'il le fût infiniment, pour voir des espaces infinis, s'il voyait par une union locale à des espaces localement étendues. Malebranche, Entretiens sur la metaphysique. Entretien 2. n. VI.]

Wir haben also bereits hier eine Abstraktheit, die mit Immaterialität, wenn auch unvollkommener, zusammenfällt.

Dieser Vergeistigungsprozefs nun setzt sich fort, und vollendet sich im Intellekt, insofern dieser die materiellen Dinge nicht allein frei von der Materie, d. h. ohne wirkliche Ausdehnung, Teilbarkeit u. s. w., sondern auch frei von den Bedingungen materiellen Daseins und Erscheinens, Raum und Zeit oder Hier und Jetzt, also frei von dem „Dieses“ in sich aufnimmt.

Die Begriffsbildung ist demnach in der That nach peripatetisch-scholastischer Auffassung ein Vergeistigungsprozefs. Freilich ist sie dies nicht in dem rohen Sinne, den die Gegner speziell dem Thomismus unterschieben, einer realen Verwandlung der sinnlichen in die intellektuelle Vorstellung. Geringen Scharfsinns fürwahr bedarf es, um einzusehen, dafs die Dinge nicht real vergeistigt werden, um in den Sinn und weiterhin in den Verstand hinüberzuwandern. Der Vergeistigungsprozefs, von dem wir reden, besteht in der stufenweise gröfseren Reinheit von der Materie, durch welche die in den Erkenntnisvermögen durch unmittelbare oder mittelbare Einwirkung der Objekte hervorgebrachten Erkenntnismedien sich auszeichnen. Indem die Sinne durch Einwirkung der äufseren Gegenstände aus der Potenz in den Akt übergehen, nehmen sie nicht irgend eine Realität von aufsen auf, sondern die ihnen eigene Potenzialität gestaltet sich zu einer, einerseits durch die beziehungsweise immaterielle Natur des Sinnes, andererseits durch die eigentümliche Bestimmtheit des aktuierenden Objektes modifizierten Aktualität. [Immateriell ist der Sinn als ein Erkenntnisvermögen; sofern er aber wesentliche Form eines körperlichen Organes und von diesem in seiner Bethätigung schlechterdings abhängig ist, mufs er als materiell bezeichnet werden.]

Wir können daher in einem gewissen Sinne das Leibnitzsche Wort uns aneignen, dafs die Monaden nicht Fenster haben, durch welche die Dinge ein- und aussteigen. Denn so sehr die Seele durch die Bildung der Species vervollkommnet und gewissermafsen bereichert wird, so geht doch in sie aus den Dingen nichts hinüber. Wenn irgendwo, so hat man in der Theorie vom

Ursprung des menschlichen Erkennens die aristotelischen Bestimmungen über Potenz nnd Akt, den Begriff des Werdens im Auge zu behalten. Denn der allgemeine Begriff des Werdens findet auch auf den Ursprung der menschlichen Erkenntnis Anwendnng, so grofs auch sonst der Unterschied des realen Entstehens und Vergehens von jenem reinen, vervollkommnenden Übergang der Potenz in den Akt sein mag, wie er im Prozesse des menschlichen Erkennens stattfindet.

Ebenso wenig als das sinnliche Erkennen vollzieht sich das intellektuelle durch einen realen Übergang oder eine reale Verwandlung des Erkenntnisobjektes oder seines Repräsentanten, des Phantasmas. Vergeistigt wird dieses ausschliefslich in dem Sinne, dafs das im Intellekte anfgenommene Erkenntnisbild ein geistiges ist. Allerdings wird die Potenzialität des Intellektes nnter der entfernteren Miteinwirkung des Objektes aktuiert, jedoch nicht dadurch, dafs etwas aus dem Objekte in den Intellekt übergeht. Wir sagen unter der entfernteren Miteinwirkung des Objektes; denn der Einflufs desselben auf die Erzeugnng der intellektuellen Vorstellung ist nicht allein ein mittelbarer, der durch die Phantasie geschieht, sondern anch der Phantasie selbst wird, wie wir früher gesehen haben, nur ein sekundärer und instrumentaler Einflufs eingeräumt, insofern nämlich das Phantasma nur unter dem höheren geistigen Impulse, der vom thätigen Intellekt ausgeht, auf die Empfänglichkeit des geistigen Erkenntnisvermögens für das Intelligible zurückzuwirken vermag.

Der Prozefs der Vergeistigung ist also in diesem Falle so zu verstehen, dafs die intellektuelle Vorstellung aus jener werkzeuglichen Einwirkung der Phantasmen die bestimmte Ähnlichkeit, den konkreten Begriff eines gegebenen Gegenstandes, ans der, auf die Phantasmen gerichteten, Thätigkeit des intellectus agens aber die geistige Seinsweise, die völlige Befreiung von der Materie und den Bedingungen der materiellen Existenz schöpft.

Diese vollkommene Immaterialität nun eignet jeder allgemeinen Vorstellung; denn sie ist dies eben dadurch, dafs in ihr von dem Hier und Jetzt, den Bedingungen der Materialität abstrahiert ist. Wollte man dies in Abrede stellen, und behanpten,

die allgemeine Vorstellung sei nur die verworrene Vorstellung einer Anzahl von ähnlichen Einzelobjekten, also derselben Gattung wie die sinnliche Vorstellung angehörig, so wäre dies eben schon der Standpunkt des Sensualismus, dem der konsequent verfolgte Nominalismus nicht entrinnen kann.

Die wesentliche Verschiedenheit des Begriffes, mag es sich um immaterielle oder materielle Objekte handeln, von der sinnlichen Vorstellung ist unbestreitbar. Man hat wohl nicht selten das sogenannte Gemeinbild, die unbestimmte, schematische Vorstellung eines sinnenfälligen Gegenstandes, mit dem Begriffe verwechselt. Gleichwohl ist der Unterschied beider so einleuchtend, dafs wir es nicht für notwendig halten, die unterscheidenden Merkmale im einzelnen anzugeben. Besteht aber dieser Unterschied, und wird der Begriff aus der Vorstellung in dem Sinne der aristotelisch-thomistischen Theorie abstrahiert, so sind wir berechtigt, von einer Vergeistigung zu reden, und abstrakt, allgemein und immateriell als unzertrennliche und gegenseitig sich implizierende Merkmale des Begriffs zu betrachten.

Wenn wir von sensualistischen Konsequenzen der nominalistischen Auffassung der Allgemeinbegriffe redeten, so wollen wir uns nicht verhehlen, dafs für einen solchen Standpunkt die Möglichkeit noch offen erscheint, für höhere, geistige Erkenntnisse anderweitige Quellen, Intuition, Tradition u. dgl. in Anspruch zu nehmen. Sollte jener Philosoph, der den Vorwurf der schimpflichen Zweideutigkeit gegen die thomistische Auffassung der Abstraktion erhebt, geneigt sein, in diese Bahnen einzulenken?

Unseren bisherigen Bemerkungen über den Ausdruck „abstrakt" haben wir noch beizufügen, dafs, wie einige Vertrautheit mit den Schriften des hl. Thomas lehrt, jener Ausdruck nicht blofs die ohne Materie aufgefafsten, oder ohne eine solche subsistierenden Formen bezeichne, sondern auch Formen, die überhaupt ohne ein beschränkendes Subjekt gedacht werden oder subsistieren. In diesem Sinne ist das Wort gebraucht, wenn Thomas folgert, wie jede abstrakte Form eine sei, so sei auch die abstrakte Form des Seins, d. i. das Sein als das Formalste, und ebenso, das abstrakte Erkennen nur Eines. Im wesentlichen

ist es dieselbe Folgerung, wenn aus der Freiheit eines reinen Geistes von der Materie auf die spezifische Einzigkeit desselben geschlossen wird. Die Berechtigung dieses letzteren Schlusses glauben wir durch das Gesagte wenigstens insoweit nachgewiesen zu haben, als er keineswegs auf einer Zweideutigkeit des Wortes „abstrakt" begründet ist.

Haben uns die Einwendungen Palmieris zur psychologischen Seite unseres Gegenstandes zurückgeführt, so werden wir nunmehr auch das ontologische Fundament jenes Unterschieds von geistigem Begriff und sinnlich-individueller Vorstellung ins Auge fassen müssen.

In der Frage nach der Realität der allgemeinen Wesenheiten bekennt sich der englische Lehrer zu den Grundsätzen des sogen. gemäfsigten Realismus, der zwischen dem Nominalismus Roscellins und des späteren Occam und dem Formalismus der Skotisten die richtige Mitte inne zu halten sucht.

Dieser gemäfsigte Realismus nun wäre ohne festen Halt und sicheres Fundament, wenn in materiellen Individuen, von welchen wir die allgemeinen Wesenheiten aussagen, formelle und individuelle Einheit in jedem Betracht zusammenfallen und selbst nicht durch ihre beiderseitigen Grundlagen sich real unterscheiden würden.

Dem gemäfsigten Realismus zufolge erfassen wir im allgemeinen Begriffe das Wesen der Dinge, und ist demnach der Inhalt des allgemeinen Begriffes in jedem Individuum verwirklicht, jedoch ohne die Form der Allgemeinheit, d. h. die Wesensidentität gleichartiger Individuen ist nicht eine numerische, sondern nur eine formelle oder spezifische, obgleich die numerisch-verschiedenen Wesen durch numerisch einen Wesensbegriff gedacht werden.

Soll nun trotz der numerischen Verschiedenheit der Wesen doch ein und dieselbe Wesenheit in ihnen realisiert sein, so mufs der Begriff ein objektiv reales Korrelat im Dinge selbst besitzen. Dieses kann kein anderes sein als seine Form, aus welchem Grunde denn auch die Form bei Aristoteles so häufig als begriffliche Form bezeichnet wird, was ihm, wie wir sahen,

den Vorwurf zuzog, daſs er die begriffliche Wesenheit, die vom Ganzen ausgesagt werde, mit der realen, individuellen Form, die einen Teil des Ganzen bilde, verwechsle.

Nehmen wir nun an, der Grund der formalen (begrifflichen) Einheit und der Grund der individuellen Einheit fallen zusammen, und Form und Materie verbinden sich nicht bloſs zu einer Wesenheit, sondern seien real eins und dasselbe, so ist, scheint es, der Nominalismus unvermeidlich. Unter jener Voraussetzung nämlich entspricht dem allgemeinen Begriff keine Realität mehr in den Dingen. Diese mögen durch äuſsere Ähnlichkeiten den Grund bieten, sie unter gemeinsamen Namen zusammenzufassen; es besteht aber keine Einheit des Wesens mehr.

Allerdings: die realen Formen spezifisch-identischer Dinge sind numerisch verschieden, aber es liegt dies nicht an den Formen oder der Form als solcher, denn ihre numerische Verschiedenheit stammt aus der Rückwirkung accidentaler Bestimmungen, der individualisierenden Bedingungen nämlich auf das Wesen. Der Unterschied des Wesens vom Accidenz (der quantitas signata) aber ist ein realer; folglich ist das Fundament des allgemeinen Begriffs, nämlich die abgesehen von der begrenzten Quantität eine und dieselbe Wesenheit, ein reales.

Unser Gedanke wird in ein helleres Licht treten, wenn wir auf die Gegensätze der skotistischen und nominalistischen Auffassung der Universalien Rücksicht nehmen. Jene nimmt eine Zusammensetzung des Allgemeinen mit dem Individuellen, der einen im Begriffe aufgefaſsten Wesenheit mit der Individualwesenheit (Häcceität) an. Diese leugnet nicht nur eine solche Zusammensetzung, indem sie das Wesen als ein durchaus individuelles denkt, sondern läſst auch die Individualität nicht in einer anderen Realität gründen als die formelle Einheit oder spezifische Wesenheit. Die richtige Mitte zwischen diesen extremen Ansichten wird keine andere sein, als daſs einerseits die Zusammensetzung eines allgemeinen mit einem individuellen Elemente in Abrede gestellt, andererseits aber doch ein realer Unterschied von Wesenskonstitutiven behauptet wird, von denen das eine Grund der formellen, das andere Grund der individuellen Einheit ist.

Im skotistischen Formalismus, den man nicht mit Unrecht als einen Vorläufer des im Hegelschen und anderen modernen Systemen hervorgetretenen extremen Realismus bezeichnet hat, wird die Individualität als ein zur spezifischen Natur von aufsen hinzutretendes Konstitutiv des konkreten Wesens aufgefafst. Dieses setzt sich aus der spezifischen Natur und der Individualität (der Diesheit oder Häcceität) zusammen. Die Materie erscheint in diesem Systeme nicht als Grund der Begrenzung der Spezies auf diese bestimmte Individualität neben anderen bestimmten Individualitäten derselben Art, da die Spezies nach skotistischer Ansicht in der Wirklichkeit ihre numerische Einheit behält, sondern bildet vielmehr das objektiv-reale Äquivalent der logischen Gattung. Aus dieser verschiedenen Auffassung der Materie fliefsen die bekannten Differenzen der thomistischen und skotistischen Lehre: die Annahme einer gemeinsamen Materie für Körper- und Geisterwelt, die Möglichkeit des Fürsichbestehens der körperlichen Materie wenigstens durch göttliche Allmacht, indem ihr eine metaphysische Aktualität zugeschrieben wird, endlich die Notwendigkeit eines zu Form und Materie hinzukommenden besonderen Individuationsprinzips, der Häcceität. Die logischen Momente des Begriffs gestalten sich zu Konstitutiven realer Zusammensetzung.

Infolge seiner Auffassung der Materie erscheint dem Skotus das Universum mit Einschlufs der Geisterwelt als eine Art von organischem Ganzen, als ein Baum mit gemeinsamer realer Wurzel, der materia prima. „Die Welt ist ein prächtiger Baum, dessen Wurzel und Samengehäuse die erste Materie bildet, dessen fliefsende (fluentia) Blätter die Accidentien sind. Laub und Gezweig sind die vergänglichen Geschöpfe, Blüte die vernünftige Seele und Frucht von verwandter Natnr und Vollkommenheit die englische Natnr . . . Von dem Fnndamente der gesamten Natnr, also der allerersten — primo prima — Materie ist wahr, dafs im Fundamente der Natur nichts unterschieden ist. Die unmittelbare Wurzel aber scheidet sich in zwei Äste, den körperlichen und geistigen. Die körperliche Schöpfung aber verzweigt sich wieder in zwei Äste, die vergänglichen und unvergänglichen Körper, und jene teilen sich wiederum in mannigfaltiger Weise . . .

Auf diese Art erhellt, dafs die Einheit des Universums die Einheit im unbestimmten Prinzip oder in der ersten Materie in sich schliefst.“ De rerum princip. qu. 8. art. 4. n. 30. Vgl. Werner, der hl. Thomas von Aquino I. 865.

In dieser Auffassung wird, wie gesagt, die Zusammensetzung und Entwicklung des Begriffs auf die Dinge selbst übertragen, und wenn Skotus dem Pantheismus entging, so verdankt er dies der glücklichen Inkonsequenz, die ihn verhinderte, den Grundsatz des Parallelismus der logischen und realen Ordnung auf die transscendentalen, einfachen Begriffe des Seins, des Guten u. s. w. anzuwenden und so alles Seiende als e i n in sich selbst sich gliederndes und entfaltendes Sein anzusehen.

In direktem Gegensatze gegen diese Parallelisierung der logischen und realen Ordnung steht der Nominalismus dem der Begriff ein Gebilde des Verstandes ist, in welchem dieser eine Mehrheit von ähnlichen Objekten zusammenfafst. Objektives Korrelat des Begriffs ist nach nominalistischer Ansicht nicht das mehreren Individuen gemeinsame Wesen, sondern unmittelbar diese Individuen selbst. Die Allgemeinheit des Begriffs ist keine andere als die einer Kollektion, jeder Begriff ist Kollektivbegriff.

Hieraus folgt, dafs das Individuum allein wahrhaft real sei, und dafs es keine gemeinsame Natur gebe, der eine Realität im wahren Sinne des Wortes zuerkannt werden dürfte. Individuelle und formale Einheit müssen in dieser Ansicht als schlechthin zusammenfallend gedacht werden, weshalb denn auch der konsequente Nominalismus die Begriffsbestimmung der Materie im Sinne eines real von der Form verschiedenen, die individuelle Einheit des Körpers begründenden Wesenskonstitutivs preiszugeben genötigt ist.

Die empiristische Tendenz des Nominalismus ist wiederholt hervorgehoben worden. Begriffe, die nur die Erscheinungen registrieren und katalogisieren, nicht aber ins Wesen übergreifen, sind nicht geeignet, zur Erschliefsung einer höheren übersinnlichen Welt zu dienen. Die Geschichte zeigt uns denn auch den Nominalismus fast stets im Bündnis mit philosophischem Skepticismus. Der Natur der Sache gemäfs tritt dies in der

Lehre von den Beweisen für das Dasein Gottes, überhaupt in der natürlichen Theologie am deutlichsten zu Tage. Wo das Vertrauen in die Kraft der Vernunft erschüttert ist, werden Glaube und Offenbarung angerufen, um in die Bresche einzutreten.

Führt der Nominalismus dahin, sowohl die aktuelle als potenzielle Realität der allgemeinen Wesenheiten zu negieren und daher auch den Gedanken einer Kontrahierung der Form durch die Materie oder die individuierende Funktion der letzteren von sich zu weisen, so gilt auch umgekehrt, dafs die Verwerfung einer solchen Beschränkung des Allgemeinen durch ein der gemeinsamen Natur in gewissem Sinne äufseres Prinzip, wie es die quantitativ geschiedene Materie ist, die nominalistische Auffassung der Allgemeinbegriffe nach sich zieht. Denn ist das Allgemeine auch nicht in dem Sinne objektiv real, dafs es durch ein nicht schlechthin in ihm gelegenes, also teilweise accidentelles Prinzip zum Individuum determiniert ist, so erscheint die Bildung eines allgemeinen Begriffes im Sinne des gemäfsigten Realismus unmöglich. Was nämlich schlechthin eins ist und in keiner Weise aus einer Verbindung resultiert, kann auch aus einer solchen nicht gelöst, nicht abstrahiert werden.

Um den Irrungen eines extremen Realismus zu entgehen, sagt man, das Allgemeine sei nicht formell in den Dingen, habe aber darin einen objektiv realen Grund, infolgedessen der Verstand den allgemeinen Begriff nicht willkürlich, sondern objektivgesetzmäfsig bilde; es sei demnach ein Gedankengebilde mit realem Fundamente — ens rationis cum fundamento in re.

Gut! Nur frägt es sich, welches dieses Fundament der Objektivität unserer allgemeinen Begriffe sei. Wir können es nur in der Zusammensetzung der nächsten Gegenstände unseres Erkennens aus zwei Wesenskonstitutiven finden, die in ihrer Verbindung beide individuell, sich dennoch so verhalten, dafs das eine durch die Verbindung mit dem anderen kontrahiert, individualisiert wird, und daher infolge der idealen — im menschlichen Gedanken sich vollziehenden — Lösung dieser Verbindung als ein Allgemeines sich darstellt.

Bestimmter noch enthüllt sich uns dieses Fundament, wenn wir beachten, dafs nicht die Materie überhaupt, sondern die quantitativ begrenzte, Prinzip der Individuation sei. Denn wenn nicht zwischen Natur und Individualität, so ist doch der Unterschied zwischen Natur und Quantität ein realer. Wird nun im Übergange des im Element der (vorgestellten) Quantität webenden Sinnenbildes in die intellektuelle Vorstellung die Quantität und mit ihr der aus ihr entspringende substantielle Modus der Individuation abgestreift, so tritt die Natur in ihrer Reinheit, d. h. die allgemeine Wesenheit hervor.

Nachdem wir gezeigt zu haben glauben, dafs die thomistische Lehre vom Prinzip der Individuation die richtige Mitte zwischen den falschen Extremen eines das Allgemeine hypostasierenden Realismus und des dasselbe durchaus aufhebenden Nominalismus einhält, wenden wir uns zu einer anderen, gelegentlich wohl bereits berührten Frage, nämlich zu dem Verhältnis des körperlichen und geistigen Seins.

Wenn Leibnitz für geistige und körperliche Wesen dasselbe Prinzip der Individuation aufstellt, so beruht es sicherlich nicht auf einem blofsen Spiel des Zufalls, das den späteren Urheber der Monadenlehre zu der Annahme führte, jedes Wesen sei unmittelbar durch seine Natur individuiert. Dem englischen Lehrer zufolge gilt diese Individuationsweise nur von immateriellen Wesen, von reinen Formen. Diese bilden ihm aber ebensoviele Arten als Individuen.

Der Artunterschied fällt in ihnen mit dem individuellen, die formale mit der individuellen Einheit in jedem Betracht zusammen. Auf die Stufe dieser Wesen nun werden die Elemente der Körperwelt, die Monaden, emporgehoben, und damit der wesentliche (generische) Unterschied des Geistigen vom Körperlichen preisgegeben.

Leibnitz hätte folgerichtig behaupten müssen, dafs jede Monade, wie ein Individuum, so auch ein Wesen eigener Art repräsentiere. Er bezeichnet seine Monaden ausdrücklich als Formen, Entelechien, die Zusammensetzung aber, die er in ihnen annimmt, ist nicht eine reale, das Stoffliche an ihnen nicht ein

Grund realer, kontinuierlicher Ausdehnung im Raume und substantieller Veränderlichkeit, sondern Grund der Endlichkeit und Beschränktheit der Monade. In jedem Falle ist diese Materie nicht die individualisierende des hl. Thomas, und eher geeignet, einen generischen Unterschied als einen blofs individuellen unter den Monaden zu begründen. [S. Th. I. qu. 50. art. 4. Si tamen Angeli haberent materiam nec sic possent esse plures Angeli ejusdem speciei. Sic enim oporteret, quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum quantitatem, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum, quae quidem diversitas materiae causat diversitatem non solum speciei sed generis.]

Wir dürfen uns deshalb bezüglich der Übereinstimmung der Leibnitzschen Annahme von Entelechien mit der aristotelischen Theorie von Materie und Form keiner Täuschung hingeben. Die Leibnitzsche Entelechie ist komplete Substanz, nicht konstitutives Prinzip einer solchen. Der aus solchen Entelechien zusammengesetzte Körper aber ist ein blofses Phänomen. Phänomenal sind Ausdehnung, Raum, Bewegung, das räumliche Nebeneinander und zeitliche Nacheinander. Das thomistische Individuationsprinzip des hic et nunc ist hiermit eliminiert. Der formbestimmte und in diesem Sinne gedankendurchleuchtete, aber immerhin körperlich-materielle Teil des Universums ist in eine Welt von reinen Geistern aufgelöst, die in der verworrenen Erkenntnisweise der Sinne als Körper erscheinen. [Die Atomistik bleibt bei der Erscheinung stehen, die Monadologie aber setzt, indem sie sich von der Erscheinung zum Wesen zu erheben sucht, an die Stelle des den Sinnen erscheinenden ein völlig verschiedenes Weltbild. Wahr kann nur jene Theorie sein, die das sinnliche Weltbild nicht zerstört, sondern aus seinem intelligiblen Grunde erklärt.]

Die von Leibnitz [Opp. phil. p. 1 sequ.] für seine Ansicht vom Prinzip der Individuation vorgebrachte Begründung ist keine spezifische, sondern lehnt sich an Suarez [Vgl. Suarez, Disputat. Metaphysic. V.] und die Nominalisten an. Wir können darüber hinweggehen, da wir die Widerlegung der Gründe des ersteren

später kennen lernen werden, die Gründe der letzteren aber zu innig mit ihrem Standpunkt in der Universalienfrage zusammenhängen, um nach dem hierüber Gesagten eine besondere Würdigung zu erfordern.

Wenn wir den Gedanken insinnieren, dafs die Anerkennung der wahren, nicht blofs phänomenalen Körperlichkeit der Dinge die thomistische Lehre von der individualisierenden körperlichen Materie erfordere, so dürfte hiergegen gerade aus dem Umstande die Berechtigung zu einem entschiedenen Widerspruche abgeleitet werden, dafs dieselbe Ansicht von der Individuation so verschiedenen Standpunkten, wie sie durch die Monadologie, den Nominalismus, die Metaphysik des Suarez bezeichnet sind, gemeinsam ist. Oder leugnet Suarez den wesentlichen — generischen — Unterschied der Körper von den Geistern? Behaupten denselben nicht vielmehr auch die Nominalisten aufs entschiedenste? Wir gedenken nicht, jenes zu behaupten, oder dieses in Abrede zu stellen. Dessenungeachtet glauben wir auf jenem Zusammenhang bestehen zu müssen. Die Konsequenzen einer falschen Lehre werden eben nicht immer sofort durchschaut und gezogen. Es bedarf hierzu nicht selten einer langwierigen Entwicklung. So gelangten denn die Abweichungen von dem nach einem strengen Gesetze verlaufenden Linienzuge der aristotelischen Erkenntnistheorie und Ontologie nur allmählich dahin, ihre vollen Konsequenzen zu offenbaren. Auf den idealistischen Keim in Suarez' Theorie vom Ursprung der Ideen wurde bereits die Aufmerksamkeit gelenkt. Im Zusammenhange damit steht, wie wir weiter sahen, die Annahme einer direkten Erkenntnis des Einzelnen durch den Verstand. In diesem Punkte berührt sich Suarez mit den Nominalisten, denen er jedoch in der Theorie der Allgemeinbegriffe nicht mehr folgt. Immerhin zeigt sich in jener Behauptung der Intelligibilität des Einzelnen das Suarez und den Nominalisten mit Leibnitz gemeinsame Element: der idealistische Zug, der die Grenzen von Verstand und Sinnlichkeit verwischt und damit die subjektiven Fundamente für die Unterscheidung zweier Welten, einer geistigen und körperlichen, in Frage stellt. Schwankend erscheint das Verhältnis bei Suarez,

indem Vorstellung und Begriff noch als wesentlich verschieden genommen werden, obgleich der Verstand beide umfafst, nnd daher die intellektuelle Abstraktion nicht mehr in ihrem reinen Begriff aufrecht erhalten wird. Entschiedener ist die nominalistische Stellung, sofern Begriff nnd Vorstellung als wesentlich eins betrachtet werden, und dieser einen Perzeption kein anderes für den natürlichen Menschen erkennbares Sein, als das sinnlich individnelle gegenübersteht. Der Nominalismus ist demnach wesentlich empiristisch nach der einen Seite, skeptisch nnd idealistisch nach der anderen. Die Abstraktion kann sich auf nominalistischem Standpnnkt nur mehr auf die Vorstellung beziehen, deren aktnelle Momente in wechselseitiger Trennnng aufgefafst werden. Wird der sinnliche Charakter der Vorstellung betont, so schränkt sich die Erkenntnis anf das Körperliche ein; zur Erfassnng von Geistwesen aber mufs jede Vorstellung als ungeeignet erscheinen; denn selbst Begriffe, in denen nach nnserer Ansicht durchaus keine Beziehnng anf den Stoff enthalten ist, wie die rein metaphysischen Begriffe des Seins, der Substanz, des Lebens u. s. w. müssen dem Nominalisten als Termini gelten, denen die oder eine Gesamtheit durch Erfahrnng gegebener Dinge entspricht.

Sofern dagegen auf die Vorstellung das Gewicht gelegt wird, tritt für den nominalistischen Standpunkt, dem die Vorstellung das allein direkt Erkannte ist, die Wirklichkeit in idealistische Ferne zurück.

Angesichts dieser durch den Nominalismus eröffneten Perspektive begreift es sich, warum derselbe von der sogenannten Nenscholastik des sechzehnten und der folgenden Jahrhunderte so entschieden verurteilt wnrde und in der katholischen Theologie, deren Fundamente er untergräbt, nicht zur Herrschaft gelangen konnte.

Unter den neueren Schriftstellern, die nicht allein in der Bestimmung des Individuationsprinzips, sondern anch in der monadologisch-vergeistigenden Auffassnng der Körperwelt den Fufsstapfen des berühmten Urhebers der Monadologie folgen, ist der von nns schon öfter erwähnte P. Palmieri zu nennen.

Palmieri behauptet zwar den wesentlichen Unterschied von Geist und Körper; denn die körperlichen Monaden sollen nicht Erkenntnis- und Willenskräfte, sondern nur Anziehungs- und Abstofsungskräfte besitzen. Gleichwohl scheint uns Leibnitz einen tieferen spekulativen Blick zu bewähren, wenn er seinen Monaden ohne Ausnahme Vorstellungen und Begehrungen zugesteht. Denn immaterielle Substanzen sind, wie der hl. Thomas mit aller Bestimmtheit lehrt, notwendig geistige, d. h. erkennende und wollende Wesen. Palmieris Monaden aber sind vollständige Substanzen und hören auch in der Verbindung mit einander nicht auf, es zu sein. Sie sind ferner einfach und immateriell, denn es wird von ihnen jede Zusammensetzung sowohl aus integralen Teilen, als auch aus Form und Materie negiert. Palmieri verwirft ausdrücklich den realen Unterschied von Materie und Form und sieht hierin das auszeichnende Merkmal seines naturphilosophischen Standpunktes im Gegensatze zum scholastischen. [Cosmologia p. 132. Thes. 19 et sequentes.]

Das scholastische System beruht nach Palmieris Ansicht, wie uns ein begeisterter Schüler des vormaligen römischen Professors versichert [Zeitschrift: „Der Katholik", Jahrgang 1876, zweite Hälfte, S. 24], auf einer Verwechslung der Begriffe von Substanz und Natur. Die Naturen ändern sich. Dabei ändert sich freilich auch irgendwie die Substanz, allein nicht so, dafs ein ganz neues Element entsteht, sondern so, dafs die neue Substanz entweder aus anderen, bereits existierenden Substanzen zusammengesetzt, oder von den Elementen, mit welchen sie früher vereinigt war, getrennt wird. [A. a. O. S. 25.] Es ist das die mechanische Theorie des Werdens, in welcher mifsbräuchlich Aggregate von Wesen als „Substanzen" und „Essenzen" bezeichnet werden, da sie doch nur accidentelle Verbindungen darstellen, denen nur in einem weiteren und uneigentlichen Sinne Wesenheit zugeschrieben werden kann, in welchem man etwa auch vom Wesen einer Uhr, einer Fabrik u. s. w. spricht. Wer begreift nicht, welche Rückwirkung diese mechanische Theorie des Werdens auf die Auffassung der logischen und metaphysischen Bedeutung des Begriffs ausüben müsse, und wie inkonsequent es

sei, wenn der Begriff noch als einheitliche Wesensvorstellung gefafst werden will, statt ihn nominalistisch in die Kollektion der erfahrungsmäfsig verbundenen Merkmale anfzulösen?

Die Elemente der Körper also, versichert man uns, seien Substanzen nnd die Körper somit Aggregate von Substanzen, und zwar von einfachen Snbstanzen. Der angeführte Gewährsmann teilt uns folgenden Wortlaut der 23. These mit: „In dieser Frage scheint Folgendes sicher: erstens, dafs die letzten Elemente der Körper Substanzen sind, und zweitens, dafs es höchst wahrscheinlich ist, dafs die einfachen Sein (entia simplicia), welche die Grundelemente des Ausgedehnten sind, vermöge der ihnen innewohnenden Kräfte, auch die Grundelemente der körperlichen Naturen sind." [A. a. O. S. 27.]

Einfache immaterielle Snbstanzen aber sind, wie wir bemerkten, nach thomistischer Lehre, erkennende nnd wollende Wesen, Geister. „Die Immaterialität eines Dinges ist der Grnnd davon, dafs es erkennend (res cognoscitiva) ist und der Weise der Immaterialität entspricht die Weise der Erkenntnis. Die Form nämlich ist durch die Materie beschränkt; je mehr demnach eine Form in die Materie versenkt ist, desto weiter ist sie davon entfernt, zu erkennen. Daher heifst es in den Büchern von der Seele, dafs die Pflanzen nicht erkennen, wegen ihrer Materialität. Der Sinn aber erkennt, weil er Formen (species) ohne Materie aufnimmt, nnd in höherem Mafse der Intellekt, weil er getrennt vom Stoffe und unvermischt ist." [S. Theol. I. qn. 14. art. 1. c.]

Wenn Palmieri nun gleichwohl den wesentlichen Unterschied körperlicher Monaden von reinen Geistern aufrecht erhalten will, nnd deshalb den einfachen Sein eine innerliche, immanente oder Lebensthätigkeit abspricht [„Der Katholik", a. a. O. S. 27], so ersehen wir hierin eine dem Systeme durch die Thatsachen abgenötigte Konzession, mit der die spekulative Voraussetzung einfacher, immaterieller Substanzen im Widerspruche steht.

Vom Standpnnkte der philosophischen Spekulation müssen wir deshalb die konsequenter durchgebildeten monadologischen Systeme Leibnitz' nnd Herbarts höher stellen, als das System

Palmieris, der sich den Genannten in dem Maſse annähert, in welchem er sich von der Lehre des hl. Thomas entfernt, von deren Tiefe und geschlossenen Einheit der Grundanschauungen Palmieri auch nicht die leiseste Ahnung zu besitzen scheint.

Die generische Verschiedenheit der beiden groſsen Sphären des Seins führt zu einer verschiedenen Bestimmung des Individuationsprinzips. Die rein geistige Sphäre ist das Gebiet der reinen Formen. Hier stellt jedes Wesen einen besonderen Gedanken, gewissermaſsen einen eigenen Typus dar, ist eine Art für sich, ein eigenartiges Wesen. Dagegen in der Sphäre des körperlichen Seins erweist sich die Materie als ein Grund der Zerstreuung und des vom idealen Gesichtspunkte indifferenten Nebeneinanderseins gleichartiger Individuen.

In Anbetracht dieser Verschiedenheit sind nicht die materiellen Individuen, sondern die letzten materiellen Arten, welche die äuſserste Grenze der Intelligibilität bilden, mit den reinen, geistigen Formen in Vergleich zu bringen. Daſs wir deshalb nicht Gefahr laufen, die reinen Geister zu bloſsen „Abstraktionen" zu machen, glauben wir bereits hinreichend gegen Palmieri bewiesen zu haben.

Gleichwohl könnte man in der Art, wie der hl. Thomas aus der Immaterialität der reinen Geister auf die Eigenartigkeit ihrer Naturen schlieſst, versucht sein, eine Lücke zu finden. Sollte es sich denn nicht denken lassen, daſs es auſser der Materie andere Gründe gebe, die einen individuellen Unterschied innerhalb der Einheit der Art bewirken?

Der englische Lehrer selbst scheint diesen Mangel seiner Beweisführung sogar ausdrücklich anzuerkennen, wenn er in der Schrift von der Einheit des Intellektes gegen die Averroisten bemerkt, daſs, gesetzt in der intellektuellen Natur liege kein Grund individueller Vervielfältigung, eine solche doch durch übernatürliche Ursachen bewirkt werden könne. In der That lieſs sich durch diesen Ausspruch der Kommentator der philosophischen Summe [Ferrariensis in Summ. c. Gentiles l. 2. c. 93] bewegen, die anderweitigen Texte, in welchen von der Unmöglichkeit einer numerischen Vielheit gleichartiger Wesen im

Geisterreiche die Rede ist, in einem abgeschwächten Sinne zu erklären.

Nach unserem Dafürhalten lauten indes jene Stellen, in welchen Thomas ex professo die vorliegende Frage erörtert, zu bestimmt, als daſs an eine bloſse Wahrscheinlichkeit oder an ein nur thatsächliches Verhältnis gedacht werden könnte. Was aber die aus der antiaverroistischen Schrift angezogenen Worte betrifft, so macht Johannes vom hl. Thomas mit Recht aufmerksam, daſs es sich hier ganz im allgemeinen um die Möglichkeit numerischer Vervielfältigung der intellektuellen Natur, nicht aber speziell um die getrennten Naturen, die reinen Geister handle. [Joh. a. S. Thoma, Curs. theologicus t. IV. De comparatione Angelorum ad corpora (p. 586. Ed. Vivès)]. Hierzu kommt, daſs die gegnerische Behauptung, es könne, was in der Natur einen zureichenden Grund nicht habe, auch nicht durch übernatürliche Ursachen bewirkt werden, ebenso durch ihre Allgemeinheit und Unbestimmtheit den berechtigten Widerspruch des hl. Lehrers herausfordern muſste.

In der That läſst sich unschwer zeigen, daſs ein von der Materie verschiedener Grund numerischer Vervielfältigung nicht gedacht werden könne. Wenn die Skotisten auf die Häcceitäten hinweisen, so liegt, wie derselbe Johannes v. hl. Thomas mit Recht behauptet, hierin eine petitio principii, indem die Annahme von Häcceitäten einfach besagt, Gott könne in der Geisterwelt verschiedene Individuen derselben Art hervorbringen, ohne daſs sie irgend einen Grund dieser numerischen Verschiedenheit bezeichnet. Wenn andere die Verschiedenheit der Accidentien oder der Natur, sofern sie aufnehmendes Prinzip, Quasimaterie solcher Accidentien sei, zu demselben Behufe in Anspruch nehmen, so ist gegen diese daran zu erinnern, daſs die Individualität eine Scheidung der Substanzen involviert, die den individuellen Accidentien vorangehen muſs, also nicht durch sie konstituiert werden kann. Die Accidentien bewirken die individuellen Unterschiede und die numerische Vervielfältigung nicht, ohne daſs ein Materialprinzip hinzugefügt wird, das substantiell geteilt werden kann. Dann aber bezeichnen die verschiedenen Accidentien oder



Eigentümlichkeiten die Verschiedenheit der Individuen, ohne sie zu konstituieren. Daher ist nach Thomas nicht die Quantität Prinzip der Individuation, sondern die materia quantitate signata.

Wiederum andere bedienen sich des Theologumenons, daſs die Natur des reinen Geistes, wie die des Menschen, für verschiedene Subsistenzen und Existenzen, also auch für verschiedene Individuationen empfänglich sei. Es ist dies mit Beziehung auf das Geheimnis der Inkarnation gesagt, das uns eine menschliche Natur nicht in eigener, sondern in göttlicher Subsistenz subsistierend zeigt. Hierauf ist zu erwidern, daſs eine solche Verschiedenheit der Subsistenz die Individualität der Natur voraussetzt, also nicht geeignet ist, als Erklärungsprinzip individueller Vervielfältigung einer Natur zu dienen.

Es läſst sich, also scheint es, ein der Wesenheit oder Natur äuſseres Prinzip nicht angeben, das die Forderung, eine bloſs numerische Verschiedenheit reiner Geistnaturen zu bewirken, erfüllen könnte. Ist damit der Beweis vollständig erbracht? Könnte es nicht doch einen uns unbekannten in den Schätzen göttlichen Wissens und göttlicher Macht verborgenen Individuationsgrund geben? Diesem Zweifel gegenüber läſst sich sagen, daſs der verlangte vollständige Beweis in der That geführt werden könne. Der Grund der Individuation kann nämlich nur in der Substanz gelegen sein. Wenn demnach ein Wesen nicht durch seine Form individuiert ist, so bleibt nur das andere Wesenskonstitutiv, die Materie als Prinzip numerischer Vervielfältigung. Kann denn aber nicht eine Wesenheit aus mehreren Konstitutiven resultieren? Keineswegs, denn nur Materie und Form, die sich als Potenz und Akt in der Seinsgattung der Substanz verhalten, schlieſsen sich zur Einheit der Substanz und des Wesens zusammen. [Joh. a. Sancto Thoma l. c. p. 594 sequ.]

Wie verhält es sich endlich mit der Individualität jenes Seins, das der menschliche Gedanke, den Gipfel metaphysischer Forschung erklimmend, berührt, des unendlichen, göttlichen Seins?

Die Antwort auf diese Frage liegt in derselben Richtung, in welcher wir den Unterschied geistiger und körperlicher

Individuation gefunden haben. Wenn reine Geister unmittelbar als konkrete Formen individuiert und wegen ihrer Immaterialität numerischer Multiplikation unfähig, also in ihrer Art einzig sind, so ist das göttliche Sein als reines aktualstes Sein, als das, mit dem englischen Lehrer zu reden, absolut Formale, unmittelbar und durch sich selbst schlechthin eins, (an numerisch verschiedene Naturen) unmitteilbar, individuell.

Weit davon entfernt, dafs die thomistische Lehre von der individualisierenden Materie die Individualität des göttlichen Seins gefährde und dem Monismus Vorschub leiste, wie man ihr in unbegreiflichem Mifsverständnis vorgeworfen, ist vielmehr keine Lehre in dem Mafse geeignet, die Individualität der göttlichen Natur in das hellste Licht treten zu lassen, als die des heil. Thomas. Dies wird sich uns zeigen, wenn wir auf das Verhältnis reflektieren, in welchem der Monismus, oder, da diese Bezeichnung heutzutage ihre Bestimmtheit eingebüfst hat, der Pantheismus zur Frage nach der individuellen Existenz der Dinge steht.

Es kann kein schärferer Gegensatz gedacht werden, als die thomistische Lehre von der Individuation und die monistische oder pantheistische. Nach Thomas ist Gott das individualste, unmitteilbarste, über jedem anderen erhabene Sein, und er ist dies als der reinste Akt, als das wirklichste, vollkommenste Sein, dem keinerlei Potenzialität, Unbestimmtheit oder Veränderlichkeit beigemischt ist. Ihm steht als das unvollkommenste der Stoff gegenüber, der aus sich selbst blofse Möglichkeit, nur in Verbindung mit einer bestimmenden und insofern verwirklichenden Form zu existieren vermag und aus diesem Grunde auch nur in Verbindung mit einer solchen Form Gegenstand schöpferisch hervorbringender göttlicher Thätigkeit sein kann. Daher vom Stoffe gesagt wird, er sei vielmehr miterschaffen — concreata — als erschaffen — creata.

In dem aus Form und Materie zusammengesetzten Sein aber ist die Form durch die Verbindung mit der Materie mehr oder minder den Gesetzen des Raumes und der Zeit verfallen und daher auch in jener unvollkommenen Weise individuiert, welche die Existenz gleichartiger, nur durch das hic et nunc sich unter-

scheidender, daher nach ihren individuellen Unterschieden dem menschlichen Geiste nicht erkennbarer Formen gestattet. Die Individnation ist desbalb eine um so unvollkommenere, je mehr eine Form in den Stoff versenkt ist, während dagegen der reine Geist in einer viel vollkommeneren, das nnendliche, göttliche Wesen aber in der absolut vollkommensten Weise individuell ist, so dafs es nicht nnr, wie ein Individnnm der Geisterwelt, Wesen derselben Art, sondern auch Wesen derselben Gattung neben sich ausschliefst und in absoluter Einzigkeit und Unmitteilbarkeit als das kausal und repräsentativ alles Seiende umfassende und überragende Sein sich darstellt.

Auf dem Standpnnkte des hl. Thomas, der kein anderer als der des vernünftigen und christlichen Theismus ist, gilt demnach der Grundsatz: Je vollkommener das Sein, desto vollkommener die Individualität desselben.

Anders verhält es sich mit dem pantheistischen Monismus. Indem dieser das schlechthin Seiende, virtuell nnd eminent alles Sein in sich Befassende und daher einer weitern Bestimmnng Unfähige mit dem von jedem Sein, auch dem unvollkommensten, prädizierbaren, also nnbestimmtesten Ens commune verwechselnd, die Dinge zu Gott in das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen setzt: sieht er sich vor das unlösbare Problem gestellt, zu erklären, wie aus der einen und einzigen Substanz die Vielheit der Wesen sich ablöse; und in den Widerspruch hineingetrieben, dafs jene Dinge, in welchen die Individuation die unvollkommenste ist, die sich also nach monistischen Grundsätzen am wenigsten von der allgemeinen Snbstanz abgelöst haben, ihr also am nächsten stehen, wovon man folglich erwarten sollte, sie stünden anf der Stufenleiter der Wesen, weil dem Höchsten am nächsten, auch selbst am höchsten, dafs diese, sage ich, die unvollkommensten Wesen seien; während tbatsächlich jene, in denen die Individuation die vollkommenste ist, die sich also von dem schlechthin Seienden, der Quelle des Seins am meisten abgelöst und folglich ihr am fernsten stehen, unter allen übrigen Wesen die vollkommensten sind, da man doch erwarten mufste, dafs sie die unvollkommensten seien.

Gerade der fürsichseiende im Denken und Wollen als lebendigen Mittelpunkt reichster Thätigkeit sich erfassende und besitzende Geist müfste anf pantheistischem Standpnnkte als das unvollkommenste aller Wesen, als das am wenigsten berechtigte und geradezu als ein nichtseinsollendes betrachtet werden.

Nicht in solcher Ablösnng des Endlichen vom Unendlichen, wie fälschlich der Monismus annimmt, ist der Grund der Individuation zu snchen. Vielmehr ist derselbe verschieden nach der Verschiedenheit des individnierten Seins selbst.

Bei Gott liegt er in der Identität des Seins mit dem Wesen; denn das Wesen, das durch sich selbst Sein ist, kann auch nur ein einziges, jede Möglichkeit einer Vervielfältigung ausschliefsendes sein.

Nach dem Bilde und der Ähnlichkeit des schlechthin Seienden aber sind durch die schöpferische Thätigkeit desselben immaterielle Wesenheiten möglich nnd wirklich, die, jede in sich eins und unmitteilbar, von allen anderen derselben Gattung verschieden sind, reine Formen und als solche individuiert, also nicht blofs numerisch, sondern formal von einander sich unterscheidend.

Aufserdem aber sind im göttlichen Sein Ähnlichkeiten begründet und im göttlichen Verstande Ideen enthalten, die nur im Stoffe Verwirklichung erlangen können, wie die Ideen von Pflanzen, Tieren u. dgl., aus diesem Grnnde aber einer numerischen Vervielfältigung fähig sind: so dafs sie nicht als Wesen, Naturen, Formen, wie die Intelligenzen unmittelbar durch sich selbst, sondern durch ihre Aufnahme im Stoff, sofern dieser sie auf das hic et nunc beschränkt, Unmitteilbarkeit und Individualität besitzen.

Soweit nun die Individuation ihren Grund im Stoffe hat, begreift es sich, dafs sie in dem Grade unvollkommener sein müsse, in welchem eine Form der Potenzialität und Unvollkommenheit des Stoffes näher steht.

Die Natur der Sache brachte es mit sich, dafs die Versuche, die Thatsache der Individuation vom monistischen Standpunkte zu erklären, insgesamt scheitern mufsten. In der neuesten Zeit



ist ein solcher von dem bekannten Schriftsteller Eduard von Hartmann gemacht worden. Wenn wir denselben berücksichtigen, so geschieht dies nicht, weil wir etwa der „Philosophie des Unbewufsten" eine höhere innere Bedeutung beimessen, sondern wegen der bemerkenswerten Zugeständnisse, die wir konstatieren und registrieren zu sollen glauben.

Von vornherein wird in dieser Philosophie auf die Erklärung der Individualität der Wesen (Substanzen) verzichtet. Denn was dem gewöhnlichen Bewufstsein als eine Vielheit von Wesen gilt, erscheint auf dem angeblich höheren Standpunkte des Monismus als Täuschung. In der Frage nach dem Grunde der Individuation könne es sich also nur um die Modi oder Erscheinungen des einen Seins, nicht aber um Wesen handeln. Aber selbst die Individualität der Modi sei bisher, versichert uns v. Hartmann, von keinem Anhänger des Monismus erklärt oder abgeleitet worden. Dies gelte von Spinoza wie von Hegel. Das System des letzteren gebe sich in dieser Frage die schlimmsten Blöfsen. Er könne schon die Vielheit als reale Erscheinung nicht erklären; denn in der dialektischen Selbstentfaltung des Begriffes habe zwar der Begriff der Vielheit, nicht aber die reale Vielheit Raum.

„Die reale Vielheit ist mehr als der Begriff der Vielheit, es ist eine Summe von Individuen, deren keines dem anderen gleicht, deren Jedes ein Dieses, ein Namenloses, Einziges ist (gerade so wie ich ein Namenloser, Einziger bin), deren Idee durch keinen Begriff zu erreichen ist, sondern nur durch Anschauung." [Eduard v. Hartmann, Philosophie des Unbewufsten, 2. Aufl. S. 538 f.]

Der subjektive Idealismus aber (Kant, Fichte, Schopenhauer) glaube genug gethan zu haben, wenn er die Vielheit in der Welt als subjektiven Schein erklärt, entstehend durch die Formen der subjektiven Anschauung, Raum und Zeit, unbekümmert darum, dafs erstens die Schwierigkeit nur aus dem objektiven ins subjektive Gebiet hinübergespielt ist, hier aber gerade so ungelöst fortbesteht, als sie dort bestand, und dafs zweitens die Frage unbeantwortet bleibt, wie denn dieses in seiner Art einzige, von jedem ihm ähnlichen sich unterscheidende anschauende Individuum,

nach monistischen Prinzipien möglich sei, da entweder, wenn es als eines unter vielen gefafst wird, die unverständliche reale Vielheit in konsequenter Weise wieder eingeführt wird, oder aber im anderen Falle bei Annahme des Solipsismus wiederum die Beschränktheit dieses selbsteinzigen anschauenden Subjekts unbegreiflich bleibt. [A. a. O. S. 537.]

Dafs dieses Urteil viel des Zutreffenden enthält, kann nicht bestritten werden, weshalb wir uns auch der Pflicht einer besonderen Widerlegung der genannten Ansichten entbunden glauben. Dagegen dürfte als ein für uns besonders wertvolles Zugeständnis hervorgehoben werden, dafs alle diese Systeme in Raum und Zeit, oder, wie es Hegel so prägnant ausdrückt [S. oben S. 58 ff.], in dem Hier und Jetzt die individualisierenden Bedingungen erblicken. Es liegt hierin ein Fingerzeig in der Richtung der thomistischen Lehre; denn das reale Aufsereinander der Dinge im Raume, dem die Bewegung und die Zeit folgen, kann in Wahrheit nur aus der Materie abgeleitet werden, so dafs die individualisierenden Hier und Jetzt entschieden auf die materia quantitate signata des hl. Thomas hinweisen. Sehen wir nun aber zu, ob es der Philosophie des Unbewufsten besser als ihren Vorgängerinnen gelungen, die Frage zu beantworten: Wie ist Individuation nach monistischen Prinzipien möglich?

Wir erhalten hierauf folgende Antwort: „Die Individuen sind objektiv gesetzte Erscheinungen, es sind gewollte Gedanken des Unbewufsten oder bestimmte Willensakte desselben: die Einheit des Wesens bleibt unberührt durch die Vielheit der Individuen, welche nur Thätigkeiten oder Kombinationen von gewissen Thätigkeiten des einen Wesens sind.“ [Hartmann a. a. O. S. 539.]

Um diese „allgemein gehaltene“ Antwort „plausibel“ zu machen, geht unser Autor auf das Einzelne ein und sucht zunächst den ersten Teil seiner Behauptung von den Atomen, in denen er „Thätigkeiten des alleinen Wesens“ sieht, zu erhärten.

Auf dem gegenwärtigen Standpunkte der naturwissenschaftlichen Hypothesen sollen zwei Arten von Individuen niedrigster Ordnung zu unterscheiden sein, nämlich Anziehungs- und Abstofsungskräfte, deren Wirkungsrichtungen nur räumlich durch

Anschauung unterscheidbar und verschieden seien. Die Anschauung des Unbewufsten unterscheide sie ohne Begriff in ihren räumlichen Beziehungen; denn das Unbewufste denkt nicht diskursiv, sondern intuitiv, es denkt die Begriffe nur, insofern sie in der Intuition als integrierende, aber unausgeschiedene Bestandteile enthalten sind. [A. a. O. S. 540.]

Daher könne es auch nicht auffallen, wenn unter den Intuitionen des Unbewufsten auch solche seien, aus denen sich für das diskursive Denken keine Begriffe ausscheiden lassen. Es reduziere sich also die Einzigkeit der Individuen auf die Verschiedenheit und Einzigkeit der Vorstellungen, welche die Willensakte, in denen sie bestehen, als Inhalt erfüllen, so dafs je einem Individuum je ein einfacher Willensakt entspreche. [A. a. O. S. 541.]

Wenn wir in der Darstellung dieser monistischen Theorie von der Individuation hier Halt machen, so springen sofort eine Reihe der gröbsten Unzukömmlichkeiten in die Augen. Auf den Widerspruch gegen die Thatsachen der Erfahrung, nach welchen nicht nur die Erscheinungen, sondern auch die Wesen vervielfältigt sind, wurde bereits aufmerksam gemacht. Er ist dem Monismus in jeder Form wesentlich. Die Art und Weise aber, wie die Materie, die als Prinzip oder, wie es weiterhin heifst, als Medium der Individuation anerkannt wird, mit dem Willen identifiziert wird, verdient eine etwas nähere Betrachtung.

Im Abschnitt „von den letzten Prinzipien" bringt unser „Philosoph" seinen ursprünglichen Willen in Parallele mit der platonischen Materie, indem er einfach „das intensive Prinzip der absoluten Veränderung" (Platons Materie) in den Willen „übersetzt". (A. a. O. S. 685.)

Infolge dieser Eskamotage ist es ihm denn freilich ein Leichtes, die Attribute der Materie auf den Willen zu übertragen und diesen zum Medium der unvollkommensten Weise der Individuierung und zum Grunde der mangelnden Intelligibilität des in das Hier und Jetzt herabgezogenen Seins zu erniedrigen.

Der Philosoph des Unbewufsten bedauert es, dafs die Materie nie als eine Kombination von Willensakten des Unbewufsten verstanden worden sei, so dafs man das einzige Beispiel, wo

das Verständnis der Individuation so einfach sei, nicht zur Hand gehabt hahe. Jedoch ist dieses „einfache Beispiel“ ein Knänel der handgreiflichsten Widersprüche nnd nnverständlichsten Behauptungen. Sind denn Kräfterichtungen Willensakte? Setzen nicht Richtnngen den realen Raum, also reale Ansdehnnng, also real ausgedehnte, mit ränmlich wirkenden Kräften hegahte Wesen, also Individuen vorans?

Wille und Materie sollen darin ühereinkommen, dafs sie ihrer Natur nach nnbewufst, eine hegrifflich unfafsbare Schranke des Realen hilden. Gesetzt dem wäre so, so könnten sie doch ohne augenfälligen Paralogismns nicht identifiziert werden. In Wahrheit aber ist der Wille nicht das „ewig Unbewnfste“, wie es in einem gewissen Sinne und für menschliches Erkennen allerdings die Materie ist, sondern wie alles Immaterielle durch sich selbst erkennbar und zwar wegen und in jener nnzertrennlichen Vereinigung, die ihn mit dem Intellekte verhindet. [Vgl. Sanseverinos Dynamilogia p. 95.]

Der Grundirrtum der Schopenhauer-Hartmannschen Philosophie hesteht ehen darin, dafs sie jegliche Art von Streben, ja selbst die der Form hegrifflich vorangehende Empfänglichkeit und Potenzialität der Materie als ein Wollen, welches doch Erkenntnis, Vorstellnng und zwar intellektnelle znr wesentlichen Voraussetznng hat, auffafst nnd bezeichnet. Es gibt folglich so wenig ein unbewufstes Wollen als es ein unbewufstes Erkennen gibt.

In der Hartmannschen Darstellung finden sich die Züge der Wahrheit in seltsamer Entstellung. Denn die Behauptung, dafs das individnierende Prinzip oder Medium materieller Natur sei und deshalb dem diskursiven oder, wie wir sagen würden, dem abstrahierenden und infolgedessen diskursiven menschlichen Denken sich entziehe, ist vollkommen hegründet, und es zeugt von Scharfsinn, wenn v. Hartmann dem intuitiven göttlichen Denken, das hei ihm freilich unter der verzerrten nnd widersinnigen Gestalt des „Unbewufsten“ auftritt, zugesteht, was er dem abstrakt-hegrifflichen menschlichen Denken ahspricht: die Erkenntnis des körperlich Individuellen. Die Idee im rein

geistigen Verstande nämlich äquivaliert, wie uns der hl. Thomas belehrte, dem Dualismus der menschlichen Erkenntniskräfte. Nur kann jene intuitive Erkenntnis gerade aus dem Grunde keine unbewuſste sein, weil sie eine durchaus immaterielle, von Quantität, Raum und Zeit absolut unabhängige ist. Einer solchen Erkenntnis aber ist es wesentlich, eine in sich zurückgehende oder genauer von vornherein bei und in sich seiende, d. i. bewuſste zu sein.

Ist nun die göttliche intuitive Erkenntnis, welche die begrifflich-wesentliche und sinnlich individuelle in einem höheren Geistesblick umfaſst, eine rein geistige und bewuſste, so kann sie schon aus diesem Grunde, wenn wir auch von anderen Erwägungen absehen wollen, nicht immanenter Realgrund der Individuation sein. Und sie kann dies nicht sein, auch wenn man den Willen als ein das Ideale verwirklichendes Prinzip zur Anschauung hinzubringt. Es ist ein absoluter Widersinn, daſs der einer rein geistigen Anschauung korrespondierende Willensakt sich und die Idee materialisiere. Hier ist der Punkt, wo an dem Probleme der Individuation der Hartmannsche Monismus ebenso zerschellt, wie jeder andere. Der Philosoph des Unbewuſsten macht sich allerdings die Sache auſserordentlich leicht. Wie bei Lotze und anderen erscheint auch bei ihm der Übergang von der Einheit zur realen Vielheit als etwas höchst Einfaches. Dabei wissen diese modernen Monisten sich den Anschein zu geben, mit den Erfahrungswissenschaften im besten Einklange zu stehen. Mit einem kühnen Sprunge versetzen sie sich aus dem Alleinen in die unendliche Vielheit der Atome, Kraftcentren, Monaden oder wie sie diese bequemen Handhaben einer mechanisch-mathematischen Weltbetrachtung sonst nennen mögen. Im System v. Hartmanns vollzieht sich dieser Übergang in der Weise, daſs der reine Wille sich in die realen Willensakte, die Willensakte aber in Atomkräfte umsetzen, die sich dann ganz so verhalten, wie es für eine Philosophie mit „spekulativen Resultaten nach naturwissenschaftlicher Methode“ [Dies das Motto der Philosophie des Unbewuſsten] nur wünschenswert sein kann. Der ausschlieſslich mechanischen Atomistik gegenüber

ergibt sich dabei der Vorteil, nach Bedürfnis sich zu erinnern, dafs die Atome im Grunde nur verkappte Willensakte mit eingeschachtelten Ideen seien, woraus zur Erklärung der Organismen mit Einschlufs des Menschen mit seinem komplizierten Seelenleben nach Belieben Leben, Vorstellung, Bewufstsein u. s. w. sich wie aus der leeren Tasche des Prestidigiateurs hervorholen lassen.

Fahren wir in der Darstellung v. Hartmanns fort, so bezeichnet er teilweise mit Recht die Verbindung von Raum und Zeit als das individualisierende Prinzip oder Medium, und schliefst sich hierin an seinen Vorgänger Schopenhauer an. Nur war dieser einerseits ehrlicher, andererseits konsequenter; ehrlicher, da er die reale Vielheit nicht, wie v. Hartmann, einfach im Sinne der modernen Naturforschung (des physikalischen Atomismus) eskamotiert; konsequenter, indem er aus einem geistigen oder idealen Prinzip nicht eine reale Materialisierung in wirklichem räumlich zeitlichen Dasein hervorgehen läfst, sondern Raum und Zeit als Anschauungsformen im Sinne Kants betrachtet, also die materielle Individuation als ein Nichtseiendes, als Schein und Täuschung betrachtet.

Als Individuationsprinzip also kennzeichnet sich nach v. Hartmann unzweifelhaft die Verbindung von Raum und Zeit; denn die begrifflich gleichen Atomkräfte unterscheiden sich nur durch die verschiedenen räumlichen Beziehungen ihrer Wirkungen, uneigentlich und kurz gesagt durch ihre Orte: jedoch mit dem zur Vervollständigung notwendigen Zusatz: in demselben Zeitpunkte, da in und mit der Zeit der Ort eines Atoms wechseln kann; die Individuation aber ist eine reale durch den Willen, während die ideale Verschiedenheit und Einzigkeit der Atome aus der Vorstellung stammt. [v. Hartmann, a. a. O. S. 541.]

Diese Theorie weicht, wie v. Hartmann ausführt, in drei Punkten von der Schopenhauerschen Ansicht ab; erstens darin, dafs Schopenhauer zwar auch in Raum und Zeit das individuierende Prinzip oder Medium setze, dieselben aber in seine unglückliche Anlehnung an Kant vorrannt, nur als Formen der subjektiven Gehirnanschauung betrachte, da sie doch ebensowohl

Formen der äufseren Wirklichkeit seien; zweitens kenne Schopenhauer keine Atome, weshalb er auch bei der Individuation der Materie gar nichts Bestimmtes denken könne, weil er nicht zu sagen imstande sei, was Individuen der blofsen unorganischen Materie seien. Drittens endlich weiche jene Theorie darin von Schopenhauer ab, dafs dieser die organischen Individuen „naiver" Weise als ebenso unmittelbare Objektivationen des Willens betrachte, wie v. Hartmann die Atomkräfte, während letzterer der Naturwissenschaft folgend, sie durch Zusammensetzung der Atomkräfte entstehen lasse. [A. a. O.]

In dieser Auseinandersetzung zeigt sich immer klarer, wie in der v. Hartmannschen Auffassung der Individuation Falsches und Wahres gemischt ist. Dafs organisches Leben nur im Stoffe möglich sei, ist einleuchtend. Ebenso ist zuzugeben, dafs dasselbe im Stoffe nicht allein Existenz gewinnt, sondern auch in ihm in jener Weise sich individualisiere, die ein Nebeneinander von Individuen derselben Art gestattet und nach sich zieht. Wenn aber v. Hartmann die Individualität oder numerische Einheit des Organismus daraus ableiten zu können glaubt, dafs die „erfafsten" Atome Individuen seien, woraus folge, dafs auch der organisch konstituierte Komplex dieser Atome und die ausschliefslich auf ihn gerichtete Thätigkeit des Unbewufsten einzig sei [A. a. O. S. 543. „Die erfafsten Atome sind Individuen, d. h. jedes von ihnen ist einzig, folglich mufs auch der organisch konstituierte Komplex dieser Atome und die ausschliefslich auf ihn gerichtete Thätigkeit des Unbewufsten, welche zusammen das höhere Individuum ausmachen, einzig sein."], so gibt er sich einer Täuschung hin; denn die Atome, die in der Zusammensetzung ihre Substantialität und spezifische Wesenheit behalten, können nur einen Komplex von Wesen, nicht aber ein Wesen konstituieren. Wo aber die formelle Einheit fehlt, da kann noch weniger von einer individuellen Einheit und Einzigkeit geredet werden.

Sofern also Schopenhauer in seiner Behauptung der unmittelbaren Objektivation des Willens in den Organismen nur die Wesenseinheit dieser gegenüber der „naturwissenschaftlichen"

Zerfällung derselben in Atomkomplexe betonen wollte, ist er gegen v. Hartmann zweifellos im Rechte. Wir geben also zwar zu, dafs die Begriffe organischer Wesen im Stoffe das Medium ihrer Individuation erlangen, keineswegs aber, dafs irgend ein fertiger Stoff oder seine Bestandteile, die Atome, Moleküle, ihr aktuelles Sein behalten, als solche in ihm fortbestehen. Der Stoff ist uns kein τί, kein fertiges Wesen, sondern ein Wesens*bestandteil*, eine passive Potenz, zu der die „psychische Macht“ nicht äufserlich, sondern als ein innerlich bestimmender, zum vollen Wesen gestaltender zweiter Bestandteil hinzukommt.

Betrachten wir nun die Atomkräfte selbst, so sollen sie sich, da sie einen aufser ihnen liegenden Stoff nicht mehr haben, in dem sie sich individualisieren, nur durch ihre Orte unterscheiden. Gegen diese Bestimmung erheben sich die gewichtigsten Bedenken. Wie sollen wir uns die Atomkräfte denken? Als *reine* immaterielle Kräfte und Kraftsphären? Wie soll aber solchen ein Ort, eine bestimmte Richtung im Raume zukommen? Setzt denn nicht der *reale Raum*, den v. Hartmann gegen Schopenhauer betont, die reale Quantität, die Ausdehnung, diese aber eine ausgedehnte Substanz voraus? Von einer Individuierung der Atomkräfte kann demnach nur dann die Rede sein, wenn sie selbst als real ausgedehnt angesehen werden. Es ist daher auch nicht exakt, von Raum und Zeit als den *Prinzipien* der Individuation zu reden. Sie sind, wie uns der Aquinate belehrt, *Bedingungen*, nicht aber die eigentliche Wurzel derselben. Diese ist vielmehr in jenem der Substanz der Körper — denn nicht die Individuation der Erscheinungen, sondern die der Substanzen ist zu erklären — angehörenden Etwas zu suchen, das den Grund der räumlich zeitlichen, der Veränderlichkeit unterworfenen, nur bis auf einen in Intelligibilität nicht aufzulösenden Rest intelligiblen Daseinsweise der Körper enthält, nämlich der Materie. Diese aber als eine Kombination von Willensakten zu fassen, ist schon im allgemeinen absurd, zur Erklärung der Individuation aber insbesondere unzureichend, denn eine solche Kombination kann kein Individuum im wahren Sinne konstituieren und vermöchte es auch nicht als solches erkennbar zu machen,

wie ja auch die Erkenntnis der einzelnen Umstände, z. B. einer zukünftigen Sonnenfinsternis, der Stellung des Mondes, der Erde u. s. w. dieselbe nur im allgemeinen erkennbar macht, nicht aber in ihrer individuellen Konkretheit, die nur dem Sinne zugänglich ist. Ganz und gar ungenügend aber ist eine Kombination von Willensakten zur Erklärung eben der materiellen, nur den Sinnen zugänglichen Individualität, denn es ist schlechterdings unmöglich, dafs Willensakte zu einer materiellen Welt sich gestalten, ja auch nur als eine solche erscheinen. Die v. Hartmannsche Theorie der Individuation sinkt daher in den Idealismus zurück und zeigt Verwandtschaft mit der neuplatonischen Auffassung der Individualität als eines Aggregats der intelligiblen Accidentien. Wenn Willensakte das Wesen der Körper ausmachen, so kann das materielle Dasein der Dinge in Raum und Zeit nur auf einem Scheine beruhen, der einer untergeordneten verworrenen Betrachtungsweise angehört, auf dem höheren Standpunkt des Gedankens aber verschwindet. Im Systeme v. Hartmanns wird die Körperwelt ebensowenig begründet als in dem seines Vorgängers oder in irgend einem idealistischen System, vielmehr wird an die Stelle derselben etwas anderes gesetzt, und zwar nicht etwa wie in der Leibnitzschen Philosophie lebendige Geistwesen, sondern die leeren Abstraktionen einer potenziellen Idee und eines potenziellen Willens. Wie in diese auch nur die Vorstellung einer ausgedehnten Welt, geschweige denn die Realität einer solchen, wie v. Hartmann will, kommen soll, ist durchaus nicht abzusehen. Für diese Auffassung des Wesens der Natur ist, wie gesagt, der Idealismus unvermeidlich. Ein Wille, der allmächtige des persönlichen Gottes, kann transscendente bewirkende Ursache einer Körperwelt, nicht aber immanente, konstituierende einer solchen sein.





DIE GRUNDLAGE FÜR DEN UNTERSCHIED DES NATÜRLICHEN UND ÜBERNATÜRLICHEN NACH THOMAS.

Von Dr. C. M. Schneider.

„Meditationen über die Philosophie und Theologie des hl. Thomas v. Aquin von Dr. **Eduard Tersch**, Prälat-Scholastikus im Metropolitankapitel zum hl. Veit in Prag. **Erster** Band. Einleitung und Meditationen über die Philosophie des hl. Thomas. **Zweiter** Band. Meditationen über die Theologie des hl. Thomas. Prag 1885, 1886. Selbstverlag des Verfassers." 584 S. u. 636 S.

Vorliegendes Werk ist ein neuer Beweis, wie die Encyklika des hl. Vaters Leos XIII. „Aeterni Patris" die von Liebe zur ewigen Wahrheit erfüllten Herzen zum hl. Thomas und zu seiner Lehre hingelenkt hat. Die Absicht des Herrn Verfassers besteht darin, daſs die Leser angeregt werden, „über das System des hl. Thomas und insbesondere über einzelne disputable Lehren desselben nachzudenken, sich selbst ein Urteil zu bilden und auf diese Weise das, was Thomas gelehrt, mit eigenem Verständnisse zu erfassen (da nobis, quae docuit, intellectu conspicere). Es wird nicht darauf ankommen, ob sie dann bei der Lehre des hl. Thomas bleiben oder ob sie die in dem vorliegenden Buche angedeutete Ansicht adoptieren oder ob sie sich selbst eine neue Ansicht bilden, sondern darauf, daſs sie sich im eigenen Nachdenken über die Lehren des Christentums, über Philosophie und Theologie üben und auf diese Weise in der Wissenschaft der Heiligen zunehmen." „Wie der hl. Thomas" (so S. 38) „zur Verarbeitung der sog. Vernunftwahrheiten den besten und verläſslichsten, damals auch am meisten geschätzten Philosophen des Altertums, Aristoteles, zugrunde gelegt, ohne jedoch alles blind

anzunehmen, was dieser gelehrt hat; . . . wie er zur Verarbeitung der Offenbarungswahrheiten die Schriften der hl. Kirchenväter, namentlich des hl. Augustin, benutzt hat; — so mögen auch in diesem Werke bei der philosophischen Bearbeitung der gesamten katholischen Glaubenslehre vorzugsweise die Schriften des heil. Thomas zugrunde gelegt, doch nach den Resultaten der eigenen Meditation mit Rücksicht auf die eigenen Bedürfnisse und auf die jetzt herrschenden philosophischen Ansichten verarbeitet und dadurch der freundliche Leser dieser Meditationen angeregt werden, darüber selbständig nachzudenken, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden und sich danach seine eigene Philosophie oder spekulative Theologie zu bilden. Es sollen daher in diesem Werke aus den Schriften des hl. Thomas die wichtigsten Lehren dargestellt werden, zugleich soll aber das infolge des eifrigen Studiums dieser Lehren und der eigenen selbständigen Meditation gewonnene Resultat als eigene Verarbeitung des gesamten philosophischen und theologischen Materials zusammengestellt werden."

Mit diesen Worten charakterisiert der Verfasser selbst sein ganz eigenartig angelegtes, den betrachtenden Geist in hohem Grade anregendes Werk. Der Leser darf darin, wie dies der Titel anzudeuten schien, allerdings nicht die Anwendung der Lehre des hl. Thomas auf das praktisch christliche Leben suchen und noch weniger etwa eine Darlegung des thomistischen Lehrinhalts, wie ihn die thomistische Schule bietet. Das Werk ist vielmehr die „kritische Sichtung des wissenschaftlichen Materials, wie es in der summa C. G. und der theologischen Summa niedergelegt ist, gemäfs den Regeln und Ergebnissen der modernen Philosophie". Wir bestreiten durchaus nicht die Berechtigung eines solchen Standpunktes. Wir sind am wenigsten der Ansicht, man müsse blind die Autorität des Engels der Schule verehren und alles, was er sagt, annehmen nur eben deshalb, weil er es sagt. Es ist vielmehr unsere Überzeugung, dafs eine solche blinde Verehrung weder nach der Meinung des hl. Thomas, noch nach der Meinung der Kirche ist und auch nicht die Ausbreitung der Lehre des Aquinaten befördert.

Denn Thomas selber trägt immer wahrhaft ängstlich Sorge, dafs er für jede seiner Behauptungen Gründe beibringe; er will somit nur insoweit gelten als seine Gründe gelten. Der Verbreitung und Anerkennung der von ihm befolgten Grundsätze aber kann es nur dienen, wenn Werke, wie das vorliegende, den menschlichen Geist so zu sagen zwingen, die Beweisgründe, welche Thomas anführt, recht tief zu erforschen. Er wird dann schliefslich immer zur Überzeugung gelangen, dafs desto mehr die siegende Gewalt dieser Gründe und somit der Grundsätze des hl. Thomas wächst, je genauer der Wortlaut der thomistischen Texte geprüft und je konsequenter man sie auf die moderne wissenschaftliche Richtung anwendet.

Wir thun dies dar an einem Beispiele, und zwar an einem solchen, welches sich genau an den Kardinalpunkt des gesamten Werkes des Herrn Prälaten Tersch anschliefst: wir meinen die Grundlage für den Unterschied des Natürlichen und Übernatürlichen. Wir geben jedoch zuvörderst in Nr. 1 dem Leser Gelegenheit, Kenntnis zu nehmen von dem reichen Inhalte der „Meditationen".

I.

Nachdem der Verfasser auf die Schwierigkeiten einer gänzlichen Trennung der Philosophie von der Theologie, der Vernunft von den Offenbarungswahrheiten, aufmerksam gemacht, gibt er in den ersten 157 Seiten eine Übersicht über das philosophische und theologische System des hl. Thomas und stellt dem gegenüber ein anderes System, welches er selbst aus den „jetzt herrschenden philosophischen Ansichten" geschöpft und das „als eigene Verarbeitung des gesamten philosophischen und theologischen Materials" er „den Meditationen über die Lehren des heil. Thomas zugrunde legen möchte".

Darauf folgt im „ersten Teile" die Anseinandersetzung der Lehre des hl. Thomas; und zwar im „ersten Buche": „Von Gott an und für sich", worin die Beweise des Daseins Gottes, die Einfachheit, Vollendung etc. des göttlichen Wesens, sowie die Erkenntnis und Benennung Gottes behandelt werden. Im „zweiten

Buche" wird der Begriff der Schöpfung nach Thomas dargelegt, die Dauer und der Unterschied der Kreaturen, die rein intellektuelle Substanz und endlich der Mensch mit seinem Wissen und Wollen. Das „dritte Buch" enthält die Lehre vom Endziele, von den menschlichen Handlungen, von den Leidenschaften, den Zuständen, vom Gesetze und von der Gnade. Wir müssen hier als nachahmenswert hervorheben, daſs der Verfasser sich in der Darlegung dieser Lehre ganz und gar an Thomas hält und fast nur mit den eigenen Worten des hl. Lehrers spricht. Der Leser erhält einen rein objektiven Bericht, der ihn instandsetzt, sich ein wahres Bild von der Lehre des Fürsten der Schule zu machen. Er hat da kein Zerrbild vor sich, wie das leider zu oft in ähnlichen Werken der Fall ist, wo der Autor seine eigene Lehre vorträgt und durch einige hineingeworfene Stellen die Voraussetzung erweckt, als sei es die Lehre des hl. Thomas. Der Verfasser trennt durchaus seine eigenen Ansichten von der Darlegung der Lehre des Aquinaten. Es ist dies ein Vorzug, welcher der aufrichtigen Absicht des Verfassers thatsächlich entspricht; dahin nämlich zu wirken, daſs dem Leser ein selbständiges Urteil ermöglicht werde.

Seine eigenen Ansichten bringt der Verfasser im folgenden Teile, nämlich in den „Meditationen über die Philosophie des hl. Thomas". Hier bespricht er den Wert der Beweise des hl. Thomas für das Dasein Gottes und den der modernen; z. B. des geschichtlichen. Er geht ein auf das Wesen und die Vollkommenheiten Gottes und schlieſst das erste Buch mit der Meditation über das immanente Leben Gottes. Das zweite Buch dieses Teiles beschäftigt sich mit den verschiedenen Stufen der Geschöpfe; und das dritte behandelt kurz die menschlichen Handlungen und schlieſst ab mit der Vorsehung und der Gnade Gottes.

Der zweite Band hat die Theologie des hl. Thomas zum Gegenstande und richtet sich in der Methode ganz nach dem ersten Bande. Bis Seite 292 wird objektiv die Lehre des heil. Thomas berichtet über „Gott den Drei-Einen", über „den Ausgang der Kreaturen aus Gott", „die allgemeinen Moralprinzipien",

die besonderen Tugenden, den Erlöser und die Sakramente; und es schliefst diese Abteilung ab „mit den letzten Dingen“. Von S. 292 ab gibt der Verfasser seine eigenen Meditationen über die Theologie des hl. Thomas, „reduziert alle Offenbarungswahrheiten auf Gott den Drei-Einen“, und „deduziert“ dann in der folgenden Abteilung der Meditationen „alle Offenbarungswahrheiten aus der Lehre von Gott dem Drei-Einen“.

Der Leser wird aus dieser Inhaltsangabe schon entnommen haben, wie wir mit Recht das Verhältnis des Natürlichen zum Übernatürlichen als den Kardinalpunkt der ganzen Auseinandersetzung bezeichnet haben. Nehmen wir also diesen Punkt für unsere Besprechung speziell heraus, so haben wir die entscheidende mafsgebende Richtschnur berücksichtigt, von der alles Übrige abhängt. Welche Grundlage legt Thomas für den Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem?

Haben wir diese Frage beantwortet, so wird sich leicht ergeben, wie es bei weitem besser ist, die Folgerungen aus der Lehre des hl. Thomas bis zum äufsersten hin zu ziehen und auf moderne Irrtümer anzuwenden; als dafs man der Ansicht folge, es müsse an den Grundsätzen der thomistischen Lehre selber geändert, resp. gebessert werden, damit sie die modernen Irrtümer überwinden können. Es ist dies eben der Unterschied zwischen dem Vorgehen des hl. Thomas selbst und dem Vorgehen derer, die der oben erwähnten Ansicht huldigen. Thomas hat nicht die Grundsätze des Aristoteles und die Lehren der Augustine, Gregore und ähnlicher nur „als reines Material“ betrachtet; sondern er hat sie durchaus anerkannt, sich ungescheut und ganz entschieden auf den Boden derselben gestellt und hat aus ihnen selber heraus gezeigt, indem er die letzten Folgerungen zog, wie in manchen Punkten Aristoteles unrecht hatte. Wir erinnern blofs an die Schöpfungsidee aus Nichts, wo er sich jedesmal, wenn er davon spricht, den Aristoteles als Gegner hinstellt und auf dessen Zeugnis stetig erwidert, die alten Philosophen hätten nicht kraft konsequenter Benutzung ihrer eigenen Prinzipien sich eine wahre Seinsfülle vorzustellen bemüht, von der also alles Sein in einem Dinge stammen müfste.

In der modernen Zeit folgt man häufig diesem Beispiele nicht. Man möchte vielmehr sogleich die Grundsätze selber ändern, anstatt ihre Kraft erst einmal zu erproben. Wir konnten im vorliegenden Werke des Herrn Prälaten Tersch an vielen Stellen die richtigen Grundsätze des hl. Thomas anerkannt und verteidigt finden. Hätte er sich der Kraft derselben vertrauungsvoll überlassen; er wäre nicht zu so manchen Resultaten gekommen, deren Widerstreit mit der Lehre des hl. Thomas er selbst offen eingesteht und „mit den Bedürfnissen der neueren Zeit begründet“.

So hält Tersch zu unserer grofsen Genugthuung fest an dem fundamentalen Grundsatze, worauf Thomas seine ganze Philosophie aufbaut; nämlich am wirklichen, realen Unterschiede zwischen dem Wesen oder der Natur in jedem Geschöpfe und dem thatsächlichen Sein und Wirken. Gerade hier nun ruht die tiefste Grundlage für den Unterschied des Natürlichen und Übernatürlichen. Prüfen wir dies 1. von seiten Gottes; 2. von seiten des geschöpflichen Seins; 3. von seiten des Erkennens.

II.

1. Die Grundlage für den Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem von seiten Gottes.

Kardinal Newman macht in der Schrift, in welcher er seine Umkehr zur katholischen Kirche schildert, gelegentlich die Bemerkung, bei den theologischen Ansichten seien oft gerade die extremsten die richtigen. Es gilt dies vor allem von der wirkenden Kraft Gottes. Dieser kann niemals zu viel Einflufs zugemessen werden auf das Geschöpfliche. Je mehr sie einwirkt; desto vollkommener, freier, selbständiger mufs das Geschöpfliche sein. Von nichts aufserhalb ihrer selbst kann sie bestimmt oder bewegt werden. Nichts aufser sie selbst kann ihr Bedingungen auflegen. Ihre rein thatsächliche innere Unendlichkeit oder Grenzenlosigkeit mufs zu allererst festgehalten werden, wenn man die wahre Übernatürlichkeit des göttlichen Wesens begründen will.

In der That! Kann das Feuer Kälte verursachen? Kann das Auge hören, das Ohr sehen? Keineswegs. Warum nicht? Das

innere Wesen des Feners ist dermafsen gebunden an die Wirkung der Wärme, dafs keine andere Wirkung, geschweige denn die entgegengesetzte, von ihm ausgehen kann. Das innere Wesen des Anges hat eine derartige Beziehung zum thatsächlichen Sehen, dafs das Hören ansgeschlossen ist. Kann das Tier einen Menschen zeugen? Nein; es zeugt nnr wieder ein anderes Tier nnd zwar innerhalb der nämlichen Tiergattung. Warum? Das Wesen ist gemeinschaftlich dem Zeugenden und dem Erzengten. Das eine Wesen ist von sich ans darauf angewiesen, ein anderes gleichartiges zn zeugen. In allen diesen Fällen zeigt das innere Wesen auf ein ganz und durchans abgeschlossenes Bereich im Sein, dessen Gegenteil ihm unzugänglich, von ihm ausgeschlossen ist. Es besteht da eine durchaus von innen her notwendige Verbindung; z. B. zwischen Feuer und warm, zwischen Auge und Sehen, zwischen Ohr und Hören. Das Fener macht nicht, dafs etwas ist; sondern nur, dafs es warm ist; das Licht macht nicht, dafs etwas ist; sondern nur, dafs es hell ist; und so geht es weiter in allen ähnlichen Dingen.

Woher allein kann es nnn stammen, dafs etwas ist? Da müssen zuvörderst notwendig diese zwei Merkmale sich finden: Erstens mnfs diese Kraft einem Wesen zngehören, welches von sich aus auf nichts Beschränktes mit Notwendigkeit Bezug hat. Denn hätte es zu dem einen beschränkten Sein notwendige Beziehung, so würde dessen Gegenteil von seiner Wirkung ausgeschlossen werden müssen; dieses könnte also nicht Sein haben, da ja das Sein allen Dingen gemeinsam ist, also von einer Kraft kommen mufs, die ebenso gut machen kann, dafs das Weifse ist wie das Schwarze, die Wärme ebenso gut wie die Kälte, das Leben ganz ebenso wie das Leblose. Also darf dieses Wesen, dessen Kraft die wirkende Ursache des Seins ist, mit keinem andern Wesen die geringste Wesensgemeinschaft haben, wie das Feuer mit der Wärme, das Ange mit dem Sehen. Denn die ihm entsprechende wirkende Kraft darf kein Sein von sich ausschliefsen, als ob es nicht von ihm ausgehen könne.

Dann folgt aber das zweite Merkmal von selbst: Dieses Wesen mnfs über alle beschränkte Natur erhaben sein, in keinem Verbande der Notwendigkeit darf es stehen; es mnfs

übernatürlich sein. Die geringste Beschränkung der wirkenden Kraft also in Gott, mag sie kommen woher sie will, vorausgesetzt nur dafs sie von aufsen kommt, nimmt Gott dem Herrn die Übernatürlichkeit. Warum? Sie kann dann nicht auf Alles sich erstrecken. Denn das Gegenteil der Beschränktheit in ihrer Wirkung käme ihr dann jedenfalls nicht zu. Wäre sie nach rechts beschränkt, so könnte sie nicht nach links hin wirken. Wäre sie nach unten beschränkt, so könnte sie nicht nach oben hin wirken. Damit würde aber von selbst gesagt sein, dafs ihr innerliches Wesen notwendige Beziehung hätte zu Äufserem, also mit demselben in Wesensgemeinschaft stände, wie das Licht mit dem Hellen. Demgemäfs könnte jedoch eine solche Kraft nicht Sein verursachen. Denn was auch immer sonst untereinander im direktesten Gegensatze steht, kommt doch überein im Sein. Was aber an sich von Natur auf einen bestimmten Bereich im Sein beschränkt ist, das kann in keinem Falle verursachen, was allem Seinsbereich ohne Schranken gemeinsam ist. Die wirkende Kraft in Gott also, soll anders überhaupt etwas Sein haben, mufs einem Wesen zugehören, das über alle Schranken der Natur erhaben ist und notwendigerweise als Wesen mit nichts Gemeinschaft hat, zu nichts in Gegensatz steht, nur allein es selbst ist.

Ist ein Pianist von sehr beschränkten Fähigkeiten, so mufs das Instrument, welches er spielt, ein sehr gut beschaffenes sein; soll anders sein Spiel überhaupt in etwa anziehen. Nur eine beschränkte Zahl der Instrumente wird seiner Kunst entsprechen. Ist er aber von höchst bedeutenden Fähigkeiten, so gibt unter seinen Fingern noch das schlechteste Instrument Zeugnis von seiner Kraft und Geschicklichkeit. Die Zahl der Instrumente, soweit sie diesen Namen überhaupt noch verdienen, ist unbeschränkt im Vergleiche mit dieser Kunst. Letztere ist erhaben, sie ist unabhängig mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der betreffenden Art Instrumente. Die wirkende Kraft steht da immer in ihrer Ausdehnung im direkten Verhältnisse zur innerlichen Kunst. Je höher und erhabener die Kunst, desto weniger ist sie an Anderes gebunden. Handelt es sich also um eine unendliche wirksame Kraft, so ist deren Wesen absolut und ohne Schranken getrennt

von allem Wesen des Gewirkten. Und demgemäfs steht dies im direktesten Verhältnisse: Die Übernatürlichkeit des Wesens Gottes und die ohne Grenzen wirkende Kraft Gottes. Wer letzterer auch nur das geringste Sein als ihre Wirkung entzieht, der kann das Wesen Gottes als ein schlechthin übernatürliches nicht mehr anfrecht halten. Er mufs die Zugänglichkeit des göttlichen Wesens von seiten der Natur anerkennen.

In den theologischen und philosophischen Systemen der modernen Zeit kann man zwei Richtungen unterscheiden, die, scheinbar einander entgegengesetzt, trotzdem den gleichen Abschlufspunkt haben. Die eiuen beginnen mit dem zu entwickelnden Wesen der Natnr oder eines Vermögens; und wollen, dafs ein anfangs reines Vermögen nach und nach Seinsfülle, Gott werde; zu ihnen gehört Spinoza, Kant, Hegel, Fichte. Die andern beginnen mit der thatsächlichen Seinsfülle, mit Gott; und lassen dessen Wesen nach und nach sich mitteilen, so dafs da Gott recht eigentlich am Ende Kreatnr wird, d. h. in notwendige Wesensverbindung tritt mit anderem Sein. Es ist dies die scheinbar katholisierende Richtung in der Wissenschaft, die Baadors, zum Teil Schellings; und auch Günther kommt da nicht vorbei. Es ist ja klar, dafs dies am Ende ganz dasselbe ist, Gott in das Bereich der Natur ziehen; oder die Geheimnisse, welche ihm als Wesen und zwar als einem von der Welt notwendig getrennten Wesen zukommen, der natürlichen Vernunft zugänglich machen. Die letztgenannte Klasse von Philosophen möchte Gott verherrlichen. Aber anstatt alles Geschöpfliche von seiner wirkenden Kraft allein unbeschränkt abzuleiten, stellen sie in ihrem Denken eine Brücke her vom rein Kreatürlichen ans zum Wesen Gottes; und verkleinern so auch seine, Gottes, wirkonde Kraft.

Und doch hätte ihnen bereits die natürliche Umgebung der sichtbaren Dinge die Wahrheit eröffnon können. Denn um so dauerhafter, umfassender, durchdringender ist eine Kraft; je mehr ihr Wesen in sich geeint und somit von der Wirkung getrennt bleibt. Zünde in einem Ofen ein Feuer an; es wird wohl wärmen; — aber sein Wesen teilt sich dem Zimmer mit; es vergeht selber, währond es thätig ist. Dio Sonne da oben bleibt dagegen in ihrem

Wesen stets die gleiche; und keine Pflanze, die ihr Entstehen den wärmenden Sonnenstrahlen verdankt, hat mit der Sonne das geringste im Wesen der Gattung gemein. Dafür ist aber auch die Sonnenkraft im Wärmen ungemessen weiter, umfassender, wie die des Feuers; sie ist eine ohne weiteres alle sichtbare Schöpfung durchdringende. Sage dasselbe vom Sein Gottes, was vom Leuchten und Wärmen der Sonne gilt; und du hast eben auf Grund der göttlichen wirkenden Kraft, deren Gegenstand in unbeschränkter Weise das Sein ist, die notwendig vollständige Trennung des göttlichen Wesens von aller Natur und dabei die tiefste Durchdringung seitens der göttlichen wirkenden Kraft mit Rücksicht auf alles, was ist und sein kann. So nahe dem Geschöpfe die Kraft Gottes ist, so ferne steht folgegemäfs seinem Wesen das göttliche.

Da liegt nun vor uns die zweifelloseste Quelle von allem Übernatürlichen: das innere Wesen Gottes; — und damit speziell für die Offenbarung der innere Wille Gottes, der innerhalb seiner selbst sein alleiniges Mafs hat. Denn ist das innere Wesen Gottes aller Natur unzugänglich und mufs es dies sein, weil eben seine Kraft alles Sein ohne Schranken verursacht; — so kann nur der Wille Gottes, und zwar ohne allen weiteren Grund, die Ursache für die übernatürliche Offenbarung sein. Wozu der Mensch, abgesehen von diesem unmittelbaren Einflusse des göttlichen Willens, gelangen kann, das steht mitten im Bereiche des Natürlichen; mag dazu ein Mensch gelangen oder Millionen, oder mag man es nur erreichen können.

So verhält es sich also mit der verursachenden Quelle der übernatürlichen Offenbarung. Ihr Gegenstand bestimmt sich aus dem Gesagten dahin, dafs, soweit etwas mit dem inneren Wesen Gottes verbindet, soweit auch es übernatürlich ist.

Kann aber nun die einfache wirkende Kraft Gottes, soweit sie die wesentlich von ihr geschiedenen Kreaturen wirkt, zum Wesen Gottes führen? Nimmermehr. Das wäre einzig und allein dann der Fall, wenn irgend eine solche Wirkung diese wirkende Kraft erschöpfte; wie ich aus dem Lichte in etwa zur Kenntnis der Sonne gelangen kann, denn diese Wirkung erschöpft gewissermafsen die Natur der Sonne, ist wenigstens notwendig mit ihr

gegeben. Weil also diese wirkende Kraft Gottes eben wieder unendlich, also unerschöpflich ist dem Nichts gegenüber; deshalb besagt sie selbst es, dafs sie von den Kreaturen aus wohl zum Dasein der ersten Ursache führen kann, nicht aber zur Kenntnis des göttlichen Wesens. Nur der „Sohn", welcher wesensgleich ist mit dem Vater, der das göttliche Sein erschöpft, kann „erzählen, was verborgen war vom Beginne der Welt an".

Herr Tersch möge anstatt seines: „Satz", „Gegensatz", „Verbindung" oder „Gleichsatz" sagen, wie dies Thomas in allen solchen Fällen thut, „bestimmendes Vermögen", „bestimmbares Vermögen", „wirkende Kraft", so wird er jedenfalls manche seiner Behauptungen selbst zurückziehen. Denn eben die einfache Ausdrucksweise bei Thomas ist ein besonderes Mittel, um die Folgerungen aus seinen Grundsätzen ohne Schwanken und mit möglichster Klarheit zu ziehen. Wir glauben kaum, dafs einzelne der meditationes des Verfassers, wie über die Dreieinigkeit, die Schöpfung, über die Verbindung des natürlichen mit dem übernatürlichen Elemente sich können aufrecht halten lassen; wenn man sie so streng wörtlich nimmt, wie sie dastehen. Ganz ohne Zweifel sind sie der Lehre des hl. Thomas nicht gemäfs. Wir wollen blofs eine Stelle beispielsweise anführen, I. S. 142: „In dem dreieinigen Leben Gottes ist demnach der Grund oder die Ursache des Lebens des kreatürlichen Universums zu suchen, und zwar in Gott Vater der Urgrund der Physis oder der Einheit und Allgemeinheit, in Gott Sohn der Urgrund der Vielheit und Besonderheit der Geisterwelt in ihrem Unterschiede von Gott, und im heil. Geiste der Urgrund der Verbindung beider, nämlich der Vielheit der Geister untereinander durch die Verbindung mit der Physis und infolgedessen des wirklichen Lebens und Daseins in seiner Vollendung, in der Wiedervereinigung mit Gott". Sollte der Verfasser diese Ausdrucksweise nur als Appropriation betrachten, so ginge eine solche doch wohl zu weit.

Wenn der Herr Verfasser dann findet, dafs aus dem Geheimnisse der hl. Dreieinigkeit besonderes Licht auf das geschöpfliche Leben als solches falle und im allgemeinen auf die geschöpfliche Wirklichkeit gerade als Wirklichkeit, so hat er damit

wiederum einen Beweis gegeben, wie ernst er es mit dem Studium des hl. Thomas meint, der gerade in seinem Traktat über die Dreieinigkeit das wirkliche Leben der Kreatur mit der bestehenden Thatsächlichkeit des Grundgeheimnisses der Offenbarung verbindet. Weil jedoch Herr Tersch die moderne, zumal Günthersche Anschauungsweise, soweit freilich dieselbe nicht offen censuriert ist, gerne mitsprechen lassen will, entfernt er sich in eben dem Maſse bei Besprechung des Geschöpflichen recht weit von Thomas. Anstatt aber dadurch, wie er meint, die Lehre des hl. Thomas den Bedürfnissen der gegenwärtigen Forschung anzupassen, setzt er sich der Gefahr aus, den Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem zu verwischen. Wer dagegen aus den Grundsätzen des hl. Thomas streng die Folgerungen zieht, ohne daran modeln und bessern zu wollen, gelangt dazu, das Fundament zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, auch vom Geschöpflichen aus, recht fest zu legen.

2. Die Grundlage für den Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem vom Geschöpfe aus.

Können wir von einem übernatürlichen Geheimnisse den inneren Grund angeben? Das sind zwei Begriffe, die sich gegenseitig vollständig ausschlieſsen: Geheimnis und Schauen des inneren Grundes. Die Geschöpfe selber nun geleiten zu dieser Unvereinbarkeit.

So sehr dieselben auf das offenbarste zur Erkenntnis mitwirken, daſs übernatürliche Geheimnisse thatsächlich bestehen; mit ebenso groſser Kraft leugnen sie, daſs diese Geheimnisse von ihnen aus offenbar werden können. Oder wissen wir etwa den ausreichenden Grund davon, warum die Gattung „Mensch“ sich gerade in so vielen und nicht mehr oder weniger Einzelwesen vorstellt; warum es gerade, wenn wir so sagen wollen, eine Milliarde Menschen gibt und nicht einen mehr oder weniger? Liegt der Grund davon in der Gattung als dem inneren Wesensgrunde des Menschen, als ob dieselbe nur in bestimmt so vielen Exemplaren bestehen könnte? Gewiſs nicht. Von der Gattung aus kann es ebenso gut einen Menschen geben wie ungezählte Millionen. Die allgemeine Wesensgattung „Mensch“ ist im Gegenteil dafür

in positivster Weise gleichgiltig. Sie sagt von sich aus, dafs sie für alle Einzelheiten, wie Zeit, Ort, Zahl, Gewicht keinen hinreichend bestimmenden Grund abgibt.

Oder liegt es etwa am Wesen „Mensch", dafs hier ein Mensch grofs ist, dort klein; hier weise, dort ein Thor; hier einen Tag, dort hundert Jahre alt? Das Wesen „Mensch" ist überall genau das gleiche. Als einen Menschen bezeichnet man ebenso gut Alexander d. Gr. oder Cäsar wie den Thersites oder einen beliebigen Idioten. Am selben Orte, von denselben Eltern, zur selben Zeit werden in den Einzelheiten verschiedene Menschen geboren. Esau war durch und durch anders wie Jakob, obgleich sie als Zwillinge zur Welt kamen. Nur aber, was einzeln ist, das ist wirklich. Es existiert kein Mensch im allgemeinen, wie Thomas oft bemerkt; sondern nur Sokrates, Plato, will sagen, nur Menschen als einzelne existieren.

Was nun vom Menschen gesagt worden, das gilt von allen Arten nnd Gattungen von Wesen. Innerhalb keines geschöpflichen Dinges besteht ein hinreichender Grund dafür, dafs es gerade dieses und nicht jenes in Wirklichkeit ist, nicht Sonne anstatt Sandkorn; und dafs es gerade so grofs im einzelnen ist und nicht um eine Linie gröfser oder kleiner. Also gerade für sein wirkliches Sein trägt kein Geschöpf in sich einen Grund, der uns lehrte, dafs dasselbe so und nicht anders sein müsse. Wir können aber noch weiter gehen und sagen: im Bereiche der ganzen Natur besteht kein ausreichender Grund, auch wenn alle Naturkräfte zusammengenommeu werden, dafs gerade eine solche Wirkung im einzelnen erzielt wird und nicht eine andere; immerdar spielt ja da der sogenannte Zufall eine grofse Rolle.

Und das ist ganz natürlich. Denn ich kann wohl vom Menschen im allgemeinen sagen, warum er zwei Arme, zwei Beine, warum er Augen, Ohren, Vernunft, freien Willen hat; aber damit gebe ich blofs wieder im allgemeinen den Grund an, warum er so wirkt und nicht anders. Und der nämliche Fall tritt bei allen ähnlichen Kräften ein. Im Gegenteil; je umfassender sie sind, desto gleichgiltiger erscheinen sie für alle Einzelheiten in Zahl, Zeit, Ort, Gewicht, Mafs, Figur. Je wichtiger sie also sind

und je einschneidender sie wirken, desto weniger liegt in ihnen der maſsgebende Grund für ihre Richtung auf das Einzelne, also damit auch auf das Wirkliche. Wenn sie aber alle zusammen bloſs den Grund in sich haben für ihre Wirkung im allgemeinen; so kann aus allen zusammen sich nicht der ausreichende Grund ergeben für die Wirkung als eine präzis wirkliche, einzelne. Deshalb nannte Schelling das Einzelne, Wirkliche das Kreuz der Philosophie.

Denn gerade dieses Einzelne, Wirkliche trägt alles Allgemeine; sei dies Wesenheit oder bloſse Eigenschaft oder Kraft. Es gibt kein allgemeines Licht, was nicht in besonderen Verhältnissen wäre. Es gibt keinen Menschen, der eine Vernunft nur im allgemeinen hätte und nicht einen bestimmten Grad der Vernunft. Auf solch Einzelnes, Wirkliches richtet sich alle Thätigkeit der allgemeinen Kräfte; es wird von diesen als Träger ihrer Wirkung vorausgesetzt. Ist deshalb hier ein Geheimnis? Ist alles Wirkliche in der Natur ein Geheimnis? Durchaus nicht. Zum Geheimnisse schlechthin gehört nicht nur, daſs dessen innerer Grund für alles Äuſserliche unzugänglich sei; sondern auch daſs es ein „Heim" sei für die menschliche Natur, daſs also die menschliche Natur, bewuſst oder unbewuſst, darin eine Vollendung finde und somit, wenn auch nur implicite, danach verlange.

Die Einzelheiten der uns umgebenden Wirklichkeit aber sind gar nicht geeignet, den Grund dafür, daſs sie im Augenblicke so sind und nicht anders, in sich zu haben. Denn was einen Grund in sich hat, das besitzt dadurch Festigkeit, Dauer. Alles Wirkliche als solches jedoch vergeht in der äuſseren Erscheinung seiner Natur nach beständig; steter Wechsel begleitet es. Festigkeit erhält es im Bereiche des Geschöpflichen nur, soweit es an der allgemeinen Gattungsstufe des betreffenden Dinges teilnimmt, soweit es also dem allgemeinen Wesen „Mensch", „Stein", „Pflanze" etc. angehört und somit einen irgendwelchen Grund für sein Dasein in sich hat. Die Vernunft nun hat von Natur zum Gegenstande den Grund, das Allgemeine. Also ist es gegen ihre Natur selbst, sich danach zu sehnen, den Grund für diese Einzelheiten in den Geschöpfen kennen zu lernen, in-

soweit dieser Grund in denselben selber wäre. Neugierde, d. h. die Sucht, Einzelheiten als solche zu wissen, ist ein Fehler, ein Abfallen von der Würde der Vernunft. Wifsbegierde, d. h. die Neigung, zu wissen, inwiefern die Einzelheiten von der inneren allgemeinen Wesensform durchdrungen sind und darin ihre begründende Richtschnur haben, ist ein Vorzug der Vernunft.

Ist also auch die Wirklichkeit als solche in der uns umgebenden Welt kein Geheimnis, so ist sie doch ein lebendiges sicheres Zeugnis für den thatsächlichen Bestand eines wahrhaft übernatürlichen Geheimnisses. Sie trägt alle allgemeinen Kräfte hier im Geschöpflichen, ist also wahrhaft die Grundlage aller übrigen geschöpflichen Unterschiede; — kann sie deshalb überhaupt ohne Grund sein, wenn sie auch denselben nicht in sich trägt? Dann wäre eben alles Geschöpfliche ohne Grund. Ihr mafsgebender hinreichender Grund sonach mufs aufserhalb aller natürlichen Wirklichkeit, aufserhalb aller natürlichen Vermögen und Kräfte, mufs aufserhalb aller geschöpflichen Vernunft liegen, die ja nur immer das Allgemeine, Notwendige zum Gegenstande hat. Dieser Grund mufs in sich ganz frei, losgelöst sein von allem Andern. Er mufs zuvörderst Einzelbestand sein, Wirklichkeit seinem Wesen nach. Sonst könnte er nicht das Einzelne, Wirkliche als solches begründen, sondern müfste wieder auf einen andern Grund sich stützen; wie jede Wärme immer schliefslich ein Feuer voraussetzt, dem als solchem Wärme, nämlich wesentlich zukommt. Und dann mufs dieser Grund zugleich durchaus allumfassend sein; sonst würde er den Grund seines eigenen Bestandes nicht innerhalb seiner selbst haben können.

Mit Notwendigkeit also weist schlechthin die geschöpfliche Wirklichkeit und somit die Grundlage alles geschöpflichen Seins auf einen sie wirkenden Grund, dessen Wesen durchaus abgeschlossen in sich ist. Denn sie hat ihrer Natur nach den Grund ihres Einzelseins allgemein anerkanntermafsen nicht in sich. Also mufs derselbe Grund aufserhalb aller geschöpflichen Wirklichkeit bestehen, d. h. er mufs sich selber Wesen sein. Und darin liegt dann der Unterschied zwischen der geschöpflichen Wirklichkeit und der reinen Thatsächlichkeit des Schöpfers, dafs

1. jene den Grund in sich besitzt nur für die allgemeine Gattungsstufe, der sie zugehört; damit aber selber es von sich abweist, nur in jener bestimmten Weise im einzelnen sein zu können wie sie wirklich ist; — und dafs 2. das Wesen des Schöpfers in sich selber mit Notwendigkeit Einzelbestand ist, somit an sich nie anders im einzelnen sein kann. Sowie aber dieser Einzelbestand in Ihm Wesen ist, d. h. allumfassend, allgemein; so kann Gott in unbegrenzter Weise für Wirklichkeiten der Grund sein, etwa wie das Feuer von sich aus unbegrenzt, ohne sich zu erschöpfen, wärmen kann, da die Wärme sein Wesen ist.

Das Übernatürliche scheidet sich also hier, auch vom Geschöpfe aus, vom rein Natürlichen. Vom Übernatürlichen kann gar kein innerer Grund angegeben werden, der nicht es selber wäre; es hat keinen. Sein Bestand ist sein Grund. Dafs die Offenbarung desselben einmal feststeht; die Existenz des Übernatürlichen, das ist davon die einzige Rechtfertigung. Gründe angeben wollen vom Übernatürlichen heifst ebensoviel, als es in den Bereich des Natürlichen ziehen. Erleuchten kann es wohl, so viel ihm unterstellt wird; beleuchtet werden kann es nur von sich selber. Ähnlich wie das einzeln Wirkliche als solches bereits im Geschöpfe, weist das Übernatürliche dies von sich ab, dafs im Geschöpflichen der mafsgebende Grund von ihm niedergelegt sei. Das Wirkliche ist das Höchste im Bereiche des Geschöpfes, denn selbst die gewaltigsten Naturkräfte sind nichts ohne das Wirkliche; -- deshalb weist das Wirkliche aufserhalb seiner selbst auf Gott als seinen alleinigen hinreichenden, bestimmenden Grund. Das Übernatürliche demnach ist über alle geschöpfliche Wirklichkeit; denn es hat keinen weiteren bestimmenden oder allgemeineren Grund aufserhalb seiner selbst, es schliefst seinen Grund in sich ein. Es ist deshalb von seiner Natur aus herrschend, bestimmend, mafsgebend für alles Natürliche.

Das Wirkliche hier um uns ist kein Geheimnis. Denn es bietet kein „Heim“ unserer Vernunft; schliefst es ja doch den Grund als einen ihm innewohnenden, soweit es wahrhaft wirklich, etwas Einzelnes ist, von sich positiv aus und damit zugleich schliefst es aus die einzige Nahrung und die Ruhe unserer

Vernunft. Das Übernatürliche aber ist Geheimnis. Denn in ihm ist eingeschlossen das wahre, trauteste „Heim“ unserer Vernunft, von dem aus sie nicht mehr nach aufsen zu schauen, nicht mehr zu wandern braucht: der erste Grund des All leuchtet darin, der Gegenstand alles Verlangens. Darum bilden die wahrnehmbare Grundlage des Übernatürlichen, welche zu deren Kenntnis führt, auch immer gerade einzelne Thatsachen, von denen keine weiteren allgemeinen Gründe angegeben werden können: nämlich zuvörderst die reine Thatsächlichkeit Gottes, dann die Thatsache der Erlösung, die Thatsache des Bestandes der Kirche, die Thatsachen der Wunder und dgl. Das Wirkliche in der Natur dagegen hat zur geschöpflichen Grundlage in sich die Allgemeinheiten von Wesenheiten, Vermögen, Kräfte; und seine Wirkung ist deshalb auch immer etwas noch weiter Bestimmbares.

Herr Tersch hat offenbar den hl. Thomas mit Bezug auf den eben entwickelten Punkt mifsverstanden. Denn er gibt dem Stoffe die Charaktermerkmale der Einheit und Allgemeinheit und macht ihn zum Gegenstande des begrifflichen Denkens, d. h. des Abstrahierens; während er den Individuen die Vielheit und Besonderheit zuschreibt und sie zum Gegenstande des geistigen Erkennens, des Schauens macht. Obwohl nicht so klar, wie bei andern Punkten, es erkennbar ist, ob der Verfasser diese Anschauungsweise dem heiligen Thomas vindiziert, so halten wir doch darauf, bei der Wichtigkeit dieses Gegenstandes im System des hl. Thomas, zu bemerken, dafs, sollte der Verfasser sich darin auf Thomas berufen wollen, dafs er das so verstandene Allgemeine zum Objekt der vernünftigen Auffassung macht, er jedenfalls das „Allgemeine“ universale für gleichbedeutend mit „Unbestimmt“ indistinctum genommen hat. Es kann ja sein, dafs bei Thomas, wenn vorübergehend davon die Rede ist, wie der Mensch zuerst das Unbestimmtere auffafst, hie und da ebenfalls der Ausdruck universale gebraucht wird. In der 85. Qu. des ersten Teiles erklärt der hl. Lehrer jedoch weitläufig, dafs dies im Sinne von „indistinctum“ zu verstehen sei.

Denn, weit entfernt dafs die Vernunft nach Thomas im Stoffe selbst ihren Gegenstand fände, mufs sie das Allgemeine vom Stoffe loslösen, damit es in sie trete nnd sie vermittelst dessen erkenne. Der Stoff ist immer das bestimmbare, im Zustande des Vermögens befindliche Element; die Vernunft aber hat zum Gegenstande das, „was in bestimmtester Weise ist". Deshalb sagt Thomas auch ausdrücklich: „das Individuum an und für sich oder das Besondere könne ganz wohl direkter Gegenstand des vernünftigen Erkennens sein; nicht aber das stoffliche Individuum oder das stoffliche Besondere". Er unterscheidet also zwischen den geistigen Substanzen als Einzelwesen, und den stofflichen. Denn jene haben dies, dafs sie Einzelwesen sind, einzig und allein kraft dessen, dafs sie eine Wesensform in sich tragen und dafs ihr Sein von Gott verursacht ist. Bei ihnen unterscheiden sich nicht „Gattung" und „Einzelwesen", als ob mehrere Einzelwesen in ein und derselben Gattung enthalten wären. Der Grund für ihr Einzelbestehen ist mit in ihrer allgemeinen Wesensform enthalten; und deshalb ist im selben Grade ihr wirklicher Einzelbestand auch vernünftiger Erkenntnisgegenstand.

Das Wirkliche oder Einzelne im Stoffe aber hat es nicht von dem allgemeinen Wesen in ihm, dafs es einzeln ist; z. B. der einzelne Mensch hat es nicht von seiner allgemeinen Wesenheit „Mensch", dafs er ein einzelner, dieser und nicht jener ist; von da her hat er vielmehr, dafs er dasselbe ist wie der andere. Von diesem Einzelnen, Wirklichen als solchem also ist im stofflichen Dinge keinerlei Grund vorhanden aufser im Stoffe selber, der aber nur im allgemeinen das Einzelne begründet, dafs nämlich das eine davon nicht das andere ist. Und deshalb führt uns gerade das Stoffliche in etwa leichter und schneller zur Anerkennung eines selbständigen Grundes der Schöpfung aufserhalb alles Geschöpflichen; und somit zu einer reich fliefsenden Quelle, um zu erkennen den Bestand von Übernatürlichem. Dies wird uns noch eindringlicher die Erwägung der besonderen Art und Weise unserer Erkenntnis darthun.

3. Die Grundlage für den Unterschied des Natürlichen und Übernatürlichen von seiten der menschlich-vernünftigen Kenntnis.

„Diese Unterscheidung und Geltendmachung des Individuellen bei jedem einzelnen Menschen", so Herr Tersch S. 161, „gegenüber allen andern Individuen und dem Universellen der Physis soll das charakteristische Prinzip und die philosophische Grundlage dieser Meditationen sein; jeder einzelne Mensch soll das gesamte Universum, das sinnliche und geistige, das wahrzunehmen er imstande ist, und seine Einwirkungen zwar in sich, in sein eigenes Ich aufnehmen, es mit seinem Ich verbinden, dann aber wieder sein Ich davon unterscheiden oder trennen und zugleich unter Aufrechthaltung dieser Unterscheidung oder Trennung damit wieder verbinden."

Sehen wir von dem „Universellen der Physis" ab, einem Ausdrucke, der wegen seiner Unbestimmtheit im allgemeinen und speziell noch wegen der nirgends im Werke genügend definierten Physis zu wenig Halt bietet, und setzen wir dafür „den allgemeinen Wesenheiten und Vermögen"; so können wir diesen Satz als die kurze Beschreibung der Aufgabe unseres Erkennens ganz wohl unterschreiben. Wir wollen nur näher eingehen auf die Stellung des Individuellen oder Einzeln-Wirklichen und des Allgemeinen zu unserer Erkenntnis; es wird uns dies von der dritten Seite her zur Auffassung der Grundlage für den durchgreifenden Unterschied des Natürlichen und Übernatürlichen hinleiten.

Es ist zu bedauern, daſs Herr Prälat Tersch bei Thomas auf jenen Anteil an der menschlichen Erkenntnis zu wenig Rücksicht genommen hat, den dieser den Sinnen gibt. Er hätte in diesem Falle dem hl. Kirchenlehrer nicht den Vorwurf gemacht, als ob er zu viel dem rein begrifflichen Denken zuteile und die Verbindung mit der Auſsenwelt vernachlässige. Bei Thomas haben gerade die Sinne zum direkten Gegenstande und zur maſsgebenden Richtschnur ihrer Kenntnis das „Individuelle", das Einzelne, Besondere, also die Wirklichkeit; und kraft dessen nehmen sie in ihrer Weise Anteil an der vernünftigen Kenntnis.

In welcher Weise nun? Wir wollen es ganz kurz und präzis ausdrücken: indem sie der Vernunft ihren Gegenstand vorbereiten und gleichsam vorhalten. Aller Anteil der Sinne an der menschlich-vernünftigen Kenntnis ist auf seiten des Gegenstandes; nicht auf seiten des Mittels für die Erkenntnis. Nicht dafs die Sinne ein Mittel sind, durch welches die Vernunft wie etwa durch ein Supplement ihrer Idee erkennt; nein, nach dieser Seite hin ist die geistige Idee durchaus unabhängig und selbständig. Die Sinne sind vielmehr für die Vernunft, was das Gemälde für das Sehen, das Buch für das Lesen ist. Das Gemälde ist durchaus kein Mittel, um zu sehen vom Auge aus; dazu genügt das Lichtbild im Auge. Das Buch macht in keiner Weise jemanden geeignet, dafs er nun lesen kann; dazu genügt die Fähigkeit zu lesen allein. Aber ich kann nicht sehen, wenn kein sichtbarer Gegenstand da ist; und ich kann nicht lesen, wenn keine Schrift vor mir sich findet. Dabei sehe ich nur, insoweit der Gegenstand farbig ist; und ich lese nur, soweit da etwas in verständlicher Weise Geschriebenes vor mir liegt.

In dieser Weise gehören die Sinne wesentlich zum vernünftigen Erkennen im Menschen; — nicht zwar wesentlich, insoweit es auf die Richtschnur, auf das Mittel, um für die Erkenntnis geeignet zu sein, ankommt; sondern wesentlich, insoweit das Erkennen von der Vernunft aus kraft der Natur seinen Gegenstand nicht mitsichbringt; — wie dies beim Engel der Fall ist, dessen Natur oder Substanz selber eine Idee ist und somit etwas unmittelbar geistig Erkennbares, sobald nur die Engel-Substanz in Thätigkeit gesetzt ist; oder wie in unendlich höherem Grade es bei Gott geschieht, der seine eigene thatsächliche Erkenntnis ist. „Das Phantasiebild“, so Thomas oft, „ist für die Vernunft, was die Farben für das Auge sind.“

Sonderbare Erscheinung! Unser vernünftiger Geist wird dann ruhig in seinem Forschen und gewinnt einen überzeugenden Stützpunkt für weiteres Denken, wenn er das Ergebnis dieses Denkens, die abstrakte allgemeine Wahrheit, sich klar machen kann an einem sinnlichen Beispiele. Versteht der Lehrer exakter Wissenschaften es, seinen Schülern immer,

so zu sagen, handgreifliche Beispiele aus den sichtbaren Dingen, aus der Wirklichkeit heraus zu geben, so werden diese seine Schüler leicht Fortschritte machen. An einem Dreieck aus Holz, aus Papier, aus Leinwand veranschaulicht der Mathematiker die Lehrsätze über die abstrakte Dreiecksform. Thomas hat ja sogar bei den Wahrheiten, die er über das höchste Geheimnis, die heil. Dreieinigkeit, lehrt, die Gewohnheit, beinahe in jedem Artikel Beispiele aus dem sinnlichen Leben zur Veranschaulichung zu gebrauchen. Wie kommt das? Das an sich Grundlose, was also in sich der Vernunft keinerlei Grund vorlegt, dies soll dazu helfen, die Vernunft zu befestigen in der rein geistigen Spekulation; jene Vernunft, deren Gegenstand eben nur der Grund ist? Die Thatsache liegt vor; und die Erklärung ist bereits im Vorhergesagten gegeben.

Die Vernunft erkennt wohl das direkt Wirkliche und Einzelne, soweit die Sinne es vorhalten. Aber sie erkennt nicht in der nämlichen Weise, wie die Sinne, unter der mafsgebenden Richtschnur des Einzelnen, Wirklichen. Sie erkennt die Wirklichkeit unter der Richtschnur der allgemeinen Idee; soweit nämlich diese bestimmte einzelne Wirklichkeit ein allgemeines Gattungswesen in sich trägt und darin ihren bestimmenden Grund und die allgemeine Richtschnur ihres Seins sieht. Insoweit der einzelne Mensch also mit allen andern Menschen das Menschsein gemeinschaftlich hat und gemäfs diesem allgemeinen Grunde bestimmt ist, erkennt die Vernunft den einzelnen Menschen. Aber ist deshalb das Einzelne als solches beim Menschen ohne allen Grund? Das ist unmöglich. Denn wenn schon für das gemeinsame Menschsein ein bestimmender Grund vorhanden ist in der Gattung und in der entsprechenden Idee; dann mufs ein solch bestimmender ausreichender Grund auch da sein für die Grundlage selbst, auf der die Gattung in ihrem thatsächlichen Sein ruht, für das Wirkliche nämlich. Wenn für einen Teil bereits ein mafsgebender Grund bestehen mufs, wie dies das Wesen in einem Dinge ist, dann mufs für das Ganze als solches, für das Einzelwesen, soweit es Wesen, Vermögen, Fähigkeiten, Zustände, Thätigkeit u. dgl. in sich enthält, auch ein bestimmender Grund da sein. Und kann

dieser Grund nicht innerhalb dieses Wirklichen als eines Wirklichen sein, nun so mufs er aufsen sein. Wenn die Vernunft sich beruhigt beim Wirklichsein der Dinge, wie es einmal ist, trotzdem an sich die Sinne es vermitteln, so thut sie dies, nicht weil die Sinne in diesem Wirklichsein ihren Gegenstand haben und danach dieser letztere etwas Grundloses ist; — sondern weil das Wirkliche, das die Sinne vorstellen, aus jenem ersten, reinsten Wirklichen unmittelbar fliefst und darin seinen mafsgebenden Grund hat, was seinem Wesen nach Wirklichkeit ist und demgemäfs den Grund in sich enthält für seine Wirklichkeit sowie für die Wirklichkeit von Allem, was existiert.

Zwei Mängel also hat die natürliche Vernunft; und sie selber weist ihrer Natur gemäfs auf sie hin. Sie bringt 1. ihren Erkenntnisgegenstand nicht mit sich, sondern ist in der Vergegenwärtigung desselben auf die Sinne als diesbezügliche Werkzeuge, die den Meister gleichsam den Stoff zutragen, durchaus angewiesen. Und 2. ist ihr der Grund des Wirklichen als Wirklichen, des Einzelnen als solchen unzugänglich, denn er ist nicht im allgemeinen Wesen des wirklichen Dinges vorhanden; und eine andere Erkenntnisrichtschnur oder ein anderes Erkenntnismittel für die Vernunft gibt es nicht im Bereiche des Geschöpflichen als das Wesen in ihm. Da aber das Wirkliche die Grundlage ist für alle Vermögen im einzelnen Dinge, so ist hier die Beschränkung der Vernunft noch eine weit gröfsere wie im ersten Punkte. Denn das Allgemeine sagt ihr nur, dafs noch endlos viele einzelne Umstände und Verhältnisse es geben kann. Je mehr die natürliche Vernunft das Allgemeine durchdringt, desto mehr offenbart sich ihr das Endlose. Das Feld ihrer natürlichen Thätigkeit wird am Ende unübersehbar grofs. Man darf nur wirkliche Fortschritte in einer Wissenschaft gemacht haben, so ist das erste Ergebnis dieses, dafs man sieht, wie endlos viel noch übrig bleibt, wenn man auch nur diese eine Wissenschaft vollkommen besitzen wollte. Die Natur öffnet den Weg zum Endlosen, ohne dafs sie jedoch jenen findet, der nicht dem Vermögen nach allgemein, endlos ist; sondern dessen allgemeines, allumfassendes Wesen zugleich notwendig einzelne Wirklichkeit ist. Und warum kann sie

ihn, soweit es auf sein inneres Wesen ankommt, nicht finden? Weil das Wirkliche ihr den Grund, weshalb es gerade so und nicht anders ist, keineswegs offenbart; denn es enthält ihn nicht in sich. Nur aber der Grund des Wirklichen, weshalb es so im einzelnen ist und nicht anders, könnte zum Wesen der reinsten Wirklichkeit führen; wie einzig und allein das Warme zum Feuer führt.

Danach bemifst sich von dieser Seite her der Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem folgendermafsen: Das Übernatürliche bringt 1. seinen Gegenstand mit sich; nicht der Sinne bedarf es, um ihn vorzustellen: „Der Lichtbringer", sagt Paulus, „leuchtet urplötzlich in dem innersten Herzen auf." Die Sinne können hier dienen, vorbereiten, veranschaulichen helfen. Aber den Gegenstand des Übernatürlichen tragen sie in keiner Weise in sich; und in keiner Weise kann selbiger aus dem Sichtbaren abstrahiert werden. Die Vernunft wird nach der Seite ihres Gegenstandes hin selbständig. Im Übernatürlichen beginnt 2. die Vernunft nicht mit allgemeinen Ideen und Wesenheiten, um im absolut Endlosen zu enden; — sondern der thatsächlich Eine, von Sich aus rein Unendliche, das Mafs und der Grund alles Endlichen in der Wirklichkeit und damit ebenso das Mafs und der Grund alles Unendlichen dem Vermögen und allgemeinen Wesen nach bestimmt die Vernunft gemäfs dem endgiltig mafsgebenden Grunde; nicht wie im Bereiche der Natur nach einem Grunde, der mit Rücksicht auf einen andern noch weiter bestimmbar und vollendungsfähig ist.

Von diesen drei eben entwickelten Gesichtspunkten aus erhellt nun, wie das Natürliche vom Übernatürlichen scharf geschieden ist; und wie die Natur selber die Grundlage für die Skizzierung dieses Unterschiedes in sich enthält. Freilich besteht die Offenbarung nicht ohne die Natur; aber keineswegs in einer Weise, dafs man nicht mehr genau trennen könnte, was Natur, was Offenbarung ist — wir sprechen von der Theorie —; sondern vielmehr so, dafs die Natur immer jenes Element vorstellt, welches durch das Übernatürliche für den letzten mafsgebenden Zweck, der keiner weiteren Bestimmung mehr unterliegt, gebührend vollendet wird.

Der Verfasser der Meditationen scheint es nicht zu billigen, dafs Thomas sowohl in der summa C. G., wie in der summa theologica von Gott her den Anfang macht. Es scheint ihm, ein angemesseneres Verfahren wäre es gewesen, wenn zuerst das Werkzeug für dieses Aufsteigen zu Gott, nämlich die Vernunft, in der Art und Weise ihres Vorgehens zergliedert worden wäre. Mit Unrecht! Thomas geht durchaus logisch vor. Denn in welcher Weise allein kann die menschliche Vernunft in ihrer Natur und in ihrem wissenschaftlichen Vorgehen ausreichend gekannt werden? Nur vermittelst der Ursachen. „Wissen" heifst ja vermittelst der Ursache erkennen. Will ich also vom inneren Wesen der Vernunft wirklich etwas Zuverlässiges wissen, so mufs dies, um objektiv wissenschaftlich zu sein, nicht vermittelst unbestimmter Erfahrungen oder subjektiver Stimmungen und Gefühle geschehen, sondern durch Anwendung der Ursachen auf die Vernunft: also der wirkenden, formalen, materialen und Zweckursache. Gott ist aber in jedem Sinne die erste aller Ursachen; denn selbst die materiale Ursache, den zu vollendenden Stoff oder das allgemeine Vermögen, schafft Er und für die formalen Ursachen in den Dingen ist Er das Exemplar. Ein Absehen also von Ihm kann nur beispiellose Verwirrung erzeugen in den Ansichten über die Vernunft.

Über Gott nun gewinne ich auf dem genannten Wege keinerlei objektiv wissenschaftliche Ansicht. Denn Er hat keine Ursachen; sein Wesen als die Formalursache in Ihm kenne ich nicht. Also kann ich in dieser Weise keine zuverlässige Kenntnis von Ihm erlangen. Nur das Wirkliche als Wirkung von Ihm kann mich zur Erkenntnis seines Daseins führen. Und da das Wirkliche gerade der erste direkte Gegenstand der Vernunft ist, wenn auch unter dem Gesichtspunkte und der Richtschnur des Allgemeinen, d. h. der Wesensgründe; das Wirkliche aber überall die Vernunft umgibt; — so wird sie wie von selbst von der Wirkung zur ersten Ursache getragen und kann dann, indem sie das Beschränkte und Beschränkende von ihr entfernt, die Vollkommenheiten dieser ersten Ursache erforschen, wonach ein Mafsstab gewonnen ist zur Beurteilung der geschöpflichen Vermögen und Kräfte.

Wir hätteu gewünscht, der Verfasser würde mit seinem tieffrommen' Gemüte, das ihn bei jeder Gelegenheit zu den himmlischen Wahrheiten zieht, mit seiner Kenntnis der hl. Schrift und der kirchlichen Gebräuche diese Meditationen ebenso behandelt haben, wie er in einem kleinen Werkchen das Geheimnis der hl. Dreieinigkeit behandelt hat. [Sancta Trinitas, unus Deus. Vierzehn Vorträge, gehalten bei den Priesterexercitien in Königgrätz von Dr. Eduard Tersch. Prag 1884. S. 274 Das ist ein zum Herzen sprechendes, der Seele reichen Nutzen gewährendes Büchlein. Tiefes Wissen ist hier vereint mit äufserst einfacher Sprache. Die hl. Schrift ist mit den kirchlichen Lehrsätzen und den Aussprüchen der hl. Väter in der erbauendsten Weise verflochten. Wie aus vollem Herzen strömen da die Wasser heiliger Wahrheiten. Ganz eigen ist diesen Exerzitien die Verbindung der dogmatischen Wahrheiten mit den hl. Kult-Verrichtungen des Priesters, so dafs bei dieser Lesung der Priester gleichsam in seiner Praxis bleibt und sie würdig ausüben lernt, zugleich jedoch bis zur erhabensten Begründung der heiligen rituellen Texte und Gebräuche ohne Mühe, wie von selbst hinaufgeführt wird. Der Verfasser wendet das Geheimnis der Dreieinigkeit an auf die Schöpfung, die Erlösung, das Studium, die Seelsorge und das Gebet des Priesters und schliefslich auf das heiligste Altarssakrament und die hl. Messe. Der Priester wird aus der Lektüre reichen Nutzen und bleibende Auferbauung schöpfen.] Wir sagen, wir hätten gewünscht, er hätte seine „Meditationen" ebenso behandelt und nicht ein fremdes Element hineingemengt, was überall den Flug des Geistes stört. Es wird dem Verfasser nicht gelingen, die Grundsätze der modernen, zumal der Güntherschen Philosophie, durch die Verbindung mit einigen Prinzipien des hl. Thomas lebensfähig zu machen. Thomas mufs ganz genommen werden oder nichts von ihm. Es braucht nicht bemerkt zu werden, dafs der Herr Verfasser das, was die Kirche von Güntherschen Sätzen verworfen hat, ebenfalls ohne Umschweife verwirft. Aber er möchte sich nicht gerne losreifsen, möchten wir sagen, vom Mechanismus der genannten Philosophie.



VON DEM SEIENDEN.

Von Dr. Eug. Kadeřávek.

Das Seiende ist, was ist. Das Sein kann aber an dem Seienden betrachtet werden, indem wir davon absehen, ob es möglich oder wirklich ist. So erhalten wir das Seiende überhaupt. Oder wir können im besondern das schlechthin Seiende von dem in einiger Hinsicht Seienden unterscheiden; jenes ist das Wirkliche, dieses das Mögliche. Folglich mufs die Möglichkeit und Wirklichkeit des Seienden untersucht werden. Schliefslich weil der Grund des Möglichen die Wesenheit, der des Wirklichen die Wesenheit mit der Existenz ist, werden die Wesenheit und die Existenz Gegenstand unserer Abhandlnng sein.

Die Giltigkeit dieser Begriffe und die Richtigkeit dieser Einteilnng werden im Verlaufe der Untersuchung einleuchten. Vorläufig möge bemerkt werden, dafs die angedeuteten Begriffe im allgemeinen Gebranche sind, und dafs man z. B. die Tngend in Bezng auf die körperliche Gesnndheit für schlechthin gut, die Gesundheit aber für relativ gut zu halten gewohnt ist. Indem wir nns also auf die Erfahrung berufen, gewinnen wir einen festen Ansgangspnnkt.

I.

Von dem Seienden überhaupt.

Sobald die Vernnnft des Menschen thätig zu sein beginnt, ist der Begriff des Seienden überhaupt der erste, welchen sie beim direkten Denken bildet. Wenn sie aber über ihre Denkakte

reflektiert, so ist der Begriff des Seienden überhaupt die höchste und letzte Stufe der die Begriffe verallgemeinernden Abstraktion. Es handelt sich nun darum, diesen Begriff ontologisch zu erklären.

1. Der Begriff des Seienden überhaupt ist allgemein. Denn er kommt allen Dingen zu, mögen sie wirklich oder bloſs möglich sein. In seinem Umfange ist jedoch das absolut Nichtseiende nicht eingeschlossen, da dieses eine reine Negation des Seins überhaupt bedeutet. Es kann also das absolut Nichtseiende, welches in gar keiner Beziehung irgend ein Seiendes ist, nicht zugleich ein Seiendes sein. Daher gewinnen wir den Begriff des absolut Nichtseienden nur dadurch, daſs wir in unserem Denken das Seiende überhaupt rein negieren; denn während das Seiende in sich erkennbar ist, ist das Nichtseiende nur durch das Seiende erkennbar. Daraus ist aber auch ersichtlich, daſs der Begriff des Nichtseienden kein Begriff im eigentlichen Sinne ist, da er jedes positiven Inhaltes entbehrt, daſs er von uns nur nach Analogie eines Begriffes gedacht wird.

Jedoch im relativen Sinne kann Position und Negation, Vorhandensein und Mangel des Seins in einem und demselben Seienden vereinigt sein, so daſs dasselbe Seiende in einer Hinsicht als seiend, in anderer Hinsicht als nichtseiend, das Nichtseiende in einer Beziehung als nichtseiend, in anderer Beziehung als seiend zu betrachten ist. Ein solcher Mangel ist entweder rein negativ oder privativ. So z. B. ist die Blindheit bei der Pflanze ein negativer Mangel, weil die Natur der Pflanze das Vermögen zu sehen nicht nur nicht fordert, sondern vielmehr ausschlieſst; bei dem Menschen ist die Blindheit ein privativer Mangel, weil das Sehen zur Vollkommenheit des Menschen gehört. Die Pflanze ist ein lebendes Wesen und insofern ein Seiendes, aber sie hat nicht das Vermögen zu sehen und insofern ist sie ein Nichtseiendes; der blinde Mensch ist als Mensch, als ein vernünftiges Sinneswesen ein Seiendes, aber als blinder Mensch ein Nichtseiendes. Auf ähnliche Weise ist Sein und Nichtsein in einem und demselben Seienden verbunden, das zwar eine vollendete Wesenheit besitzt, aber noch nicht jene Vollkommenheit erlangt hat, welche es haben soll; so ist z. B.

ein Kind als solches ein Seiendes, als zukünftiger entwickelter Mensch ein Nichtseiendes. Ferner mufs auch das *Accidenz* für ein Seiendes betrachtet werden, welches an und für sich, von der Substanz losgetrennt, zu existieren nicht vermag und darum ein Nichtseiendes zu nennen ist, welches aber, insofern es der Substanz inhäriert, ein Seiendes ist. Schliefslich hat das *geschöpfliche Wesen* sein eigenes Sein, ist darum ein Seiendes zu nennen; insofern es aber in notwendiger Beziehung zu einer äufsern Ursache steht, zu dem Ideal, nach welchem es geschaffen, der Macht, durch die es hervorgebracht, dem Zwecke, für welchen es bestimmt ist, ist es ein Nichtseiendes, da es, von dem Absoluten losgerissen, kein Sein besitzt.

Daraus ist ersichtlich, dafs der Begriff des Seienden überhaupt keineswegs *eine absolute Position des Seins*, welche jede Negation, jede Beziehung ausschliefst, verlangt; nur *ein* Seiendes, nämlich das absolute Wesen, Gott, ist jedweder Negation, jeder notwendigen, zu seiner Wesenheit gehörenden Beziehung auf ein anderes Seiende bar. Davor aber müssen wir uns wohl hüten, das Seiende überhaupt mit dem absolut Seienden zu verwechseln.

2. Der Begriff des Seienden überhaupt ist ein *unumgängliches, notwendiges Prädikat* aller Dinge, aber keineswegs der des wirklich Seienden. Denn nur Gott ist notwendig ein wirklich Seiendes, da er als das absolute Wesen keineswegs nicht existieren kann; das geschöpfliche Ding ist aber bedingungsweise ein wirklich Seiendes, weil es einmal nicht existiert hat und nun, da es existiert, auch nicht — existieren kann und einmal nicht existieren wird. Dies kann z. B. von einem jeden bestimmten, individuellen Tiere gesagt werden. Also ist das Seiende überhaupt nicht zugleich absolut.

3. Das Seiende überhaupt ist zwar *nicht der Zahl nach Eines*, wohl aber ist jedes Seiende *seinem Wesen nach Eines*, indem es in sich ungeteilt, von allen anderen geschieden ist. Wer diesen Unterschied nicht macht, identifiziert das Seiende überhaupt mit Gott, der im eminenten Sinne durch sich selbst der Natur nach Einer, ein einziger ist.

4. Das Seiende überhaupt ist im logischen Sinne das Einfachste, da dessen Begriff in seinem Inhalte nur ein Merkmal hat, in welchem keine Teile zu unterscheiden sind. Diese logische Einfachheit ist wohl zu unterscheiden nicht nur von der physischen Einfachheit, welche wir z. B. von der Seele aussagen, sondern auch von der metaphysischen, welche dem absoluten Wesen, Gott, eigen ist. Darum ist das Seiende überhaupt mit dem metaphysisch einfachen Wesen, welches nicht blofs nicht aus physisch realen Teilen besteht, sondern in welchem auch keine reale Distinktion zwischen metaphysischen Bestandteilen, wie z. B. zwischen Sein und Dasein, Wesenheit und Attribut, Substanz und Accidenz, Natur und Thätigkeit, obwaltet, nicht zu verwechseln.

5. Das Seiende überhaupt ist unbestimmt. Das menschliche Denken gibt diesem Begriffe einen Inhalt weder aus ihm selbst, noch aus sich selbst, sondern von aufsen, von den wirklich existierenden Dingen. Als unbestimmt ist das Seiende überhaupt weder ein reines Nichts, ein ganz und gar Nichtseiendes, noch das absolute Wesen. Das reine Nichts ist nicht, kann also auch nicht bestimmt werden. Während ferner das Seiende überhaupt, von dem unser Denken beginnt, weil es logisch durchaus einfach ist, einer Bestimmung entgegen harrt und wie wir es denken, auch nur in unseren Gedanken sein kann, und während es durch die Bestimmung das, was es in sich nicht enthält, erst bekommen mufs, um in der Wirklichkeit dasein zu können: ist das absolute Wesen, der Anfang und die Ursache der geschöpflichen Dinge, ohne Bestimmung zu denken, insofern wir durch nichts, was wir von ihm denken, sein Wesen begrenzen dürfen, als hätte es nur dieses oder jenes Positive und Vollkommene und kein anderes; jedoch ist das absolute Wesen keineswegs in dem Sinne ohne Bestimmung zu denken, als wenn es der Bestimmtheit gebräche; es mufs nicht, um in seiner Eigentümlichkeit für sich und von anderen unterschieden dazusein, etwas, was es nicht hat, erhalten, sondern eben darin besteht seine Eigentümlichkeit und eben dadurch ist es von dem Seienden überhaupt verschieden, dafs es die unendliche Fülle

alles Seins ist, der nichts weiter beigelegt, über die hinaus nichts gedacht werden kann, und dafs es keine weitere Bestimmung erhalten kann, während das Seiende überhaupt die Leere ist, der nichts beigelegt ist, aber alles beigelegt werden kann. Von dem Seienden überhaupt gelangt unser Denken zum absoluten Wesen, indem es zuerst jenem ersten leeren Begriffe von den wirklich existierenden geschöpflichen Dingen Inhalt gebend diese Dinge begrifflich erkennt, dann aber aus den geschöpflichen Dingen mittelst des Kausalitätsprinzips a posteriori das Dasein ihres Urhebers, der ersten ursachlosen Ursache, erschliefst und sein Wesen auf dem Wege der Ursächlichkeit, Verneinung und unendlichen Steigerung bestimmt.

6. Das Seiende überhaupt kann nicht definiert werden. Denn jede Definition geschieht durch Angabe logisch einfacherer, weniger bestimmter Begriffe; der Begriff des Seienden überhaupt ist aber der logisch einfachste, der am wenigsten bestimmte, so dafs es keinen einfachern, weniger bestimmten Begriff gibt. Er bedarf aber auch keiner Definition, da er an sich der klarste von allen ist und zur Erklärung aller übrigen Begriffe dient. Wenn aber eine reale Definition des Seienden überhaupt weder möglich noch notwendig ist, so kann es doch wenigstens dem Namen nach definiert werden. Auch hierin unterscheidet sich das Seiende überhaupt von dem absolut Seienden, weil dieses durch eine reale Definition dem Verständnis nahe gebracht werden kann. Jedoch ist die reale Definition Gottes nur eine analoge; denn Gott kann nicht so definiert werden, wie die geschöpflichen Dinge, nämlich durch Angabe des nächsten Gattungsbegriffes und der spezifischen Differenz, weil er weder als untergeordnet noch als beigeordnet gedacht werden kann. Wie entsteht nun die Definition Gottes? Der Begriff Gottes findet sich bei allen Menschen, deren Vernunftthätigkeit gehörig entwickelt ist, selbst bei jenen, welche seine Existenz leugnen. Alle denken Gott als das höchste Wesen; das ist eine nominale Definition. Von da ausgehend können wir das Dasein Gottes aus unserer äufsern und innern Erfahrung vermittelst der logischen Gesetze deduzieren; und so kommen wir zur Erkenntnis

Gottes als der ersten Ursache. Die erste Ursache könnte er aber nicht sein, wenn er nicht aus sich wäre. Daraus ergibt sich folgende Definition: Gott ist der aus sich Seiende. Diese Definition hat die begriffliche Erkenntnis der geschöpflichen Dinge zur Voraussetzung und zeigt, was Gott ist und wodurch er sich von den geschöpflichen Dingen unterscheidet; darum ist sie ganz gewifs real. Sie ist aber auch wesentlich, weil darin das konstitutive Prinzip der göttlichen Wesenheit angegeben ist, und weil daraus alle Attribute derselben entwickelt werden können.

7. Der Begriff des Seienden überhaupt ist zwar der allgemeinste; aber er ist weder ein univoker Begriff, d. h. ein solcher, welcher von mehreren Dingen in ganz gleichem Sinne gebraucht und ausgesagt wird, wie z. B. der auf Schildkröten, Krokodile, Schlangen und Echsen bezogene Begriff des Kriechtieres, noch ein äquivokes Wort, wie z. B. das von dem Hahne und dem Franzosen gebrauchte Wort gallus. Er ist vielmehr analog, und zwar insofern als was der gemeinsame Name des Seienden überhaupt aussagt, in allen Dingen wirklich und auf eine weder ganz gleiche noch ganz verschiedene, sondern nur ähnliche Weise ist, insofern als was der gemeinsame Name des Seienden überhaupt aussagt, seiner Natur in jedwedem, aber in Einem mit Vorzug und in den Übrigen mit Abhängigkeit von diesem, und zwar nicht mit jeder beliebigen Abhängigkeit, sondern mit jener, die das Dasein bedingt, sich vorfindet. Diese Analogie heifst analogia secundum denominationem propriam. Ferner hat der Begriff des Seienden überhaupt zwar eine Analogie mit einem Gattungsbegriffe und scheint der höchste Gattungsbegriff zu sein, ist aber ein solcher dem Wesen nach nicht, ist von einem eigentlichen Gattungsbegriffe wesentlich verschieden. Denn jeder Gattungsbegriff fafst verschiedene Artbegriffe unter sich, deren jeder aufser dem Gattungsmerkmal eine von diesem verschiedene Bestimmung haben mufs; nun gibt es nichts, was aufser den Begriff des Seienden fiele; also kann zum Seienden keine von ihm verschiedene Differenz hinzutreten. Darum heifst der Begriff des

Seienden überhaupt transcendent. Somit steht das Seiende überhaupt *aufser und über aller Gattung*. — Auch in diesem Punkte ist das Seiende überhaupt von *dem absolut Seienden* wohl zu unterscheiden, weil dieses ganz und gar nicht allgemein, sondern auf eine vorzügliche Weise *individual* ist und insofern *transcendent* zu nennen ist, als es sachlich und wesentlich von den geschöpflichen Dingen unterschieden und über alles, was aufser ihm ist und gedacht werden kann, unendlich erhaben ist.

8. Auf das Seiende überhaupt beziehen sich folgende a priori *evidente Grundsätze*:

a) Wenn wir nur das Seiende überhaupt in Betracht ziehen, so versteht sich von selbst, dafs jedes Seiende das ist, was es ist, d. h. sein eigenes Sein hat. Diesem *ontologischen* Grundsatze der *Identität* entspricht der *logische* Grundsatz: Wenn einem Subjekte eine Bestimmung in einer gewissen Beziehung zukommt, dann mufs ihm dieselbe in jener Beziehung, in welcher sie ihm wirklich zukommt, auch im Denken erteilt werden. Dieser Grundsatz ist das *höchste* Prinzip einer jeden Wissenschaft. Denn von dem Begriffe eines Gegenstandes geht man aus, um seine wesentlichen Eigenschaften und alles, was sonst über ihn gelehrt wird, wissenschaftlich zu begründen. Demnach liegt jeder Beweisführung, die eigentliches Wissen erzeugt, die Wahrheit des Urteiles zugrunde, in welchem von dem Gegenstande des Begriffes die Merkmale, aus denen er besteht, ausgesagt werden: was eben den Grundsatz der Identität, dafs die Merkmale dem Begriffe gleich sind, voraussetzt oder einschliefst.

b) Stellen wir die Begriffe des Seienden überhaupt und des absolut Nichtseienden zusammen, so ergibt sich der zweite Grundsatz des *Widerspruches*: Kein Seiendes kann seines eigenen Seins entbehren; denn es kann nicht zu gleicher Zeit und in der nämlichen Beziehung seiend und nicht seiend sein, nicht zu gleicher Zeit und in der nämlichen Beziehung eine Realität einschliefsen und ausschliefsen. Kann aber ein und dasselbe nicht zu gleicher Zeit und in der nämlichen Beziehung sein und nicht sein, so ist immer nur das Eine von beiden möglich: entweder

es ist oder es ist nicht; es hat entweder eine bestimmte Realität oder es hat sie nicht. Darum kann man mit dem Grundsatze des Widerspruches den des *ausgeschlossenen Dritten* verbinden. Jedoch in verschiedener Beziehung kann in einem und demselben Dinge Sein und Nichtsein vereinigt sein; das Positive in dem Dinge ist seine Realität, das Negative der Mangel einer andern Realität. Dem *ontologischen* Grundsatze des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten entspricht dieser *logische* Grundsatz: Wenu einem Subjekte eine Bestimmung in einer Beziehung nicht zukommt, so mufs ihm diese Bestimmung in der Beziehung, in welcher sie ihm nicht zukommt, auch im Denken abgesprochen und darf ihm nicht zu gleicher Zeit und in derselben Beziehung zugeteilt werden; handelt es sich um eine Bestimmuug rücksichtlich eines Subjektes in unserem Denken, so mufs diese Bestimmung dem Subjekte im Denken entweder zugeteilt oder abgesprochen werden. Während der Grundsatz der *Identität* bei *direkter* Beweisführung das *höchste* Prinzip einer jeden Wissenschaft ist, bildet der Gruudsatz des *Widerspruches* mit dem des *ausgeschlossenen Dritten* die *Grundlage* bei *indirekter* Beweisführung, welche die Wahrheit der Sache aus der Unmöglichkeit ihres Gegenteils darthut. Denu diese Beweisführnng ruht immer auf dem Satze des Widerspruches, weil erst dann die Unmöglichkeit von etwas vollständig nachgewiesen ist, wenn man zur Folgerung geführt wird, dafs ein nnd dasselbe zngleich sein nnd nicht sein würde. Daraus aber geht hervor, dafs der Satz des Widerspruches mit dem des ausgeschlossenen Drittea für den absolnt höchsten gehalten werden kann, weil durch ihu auch jene Prinzipieu selbst, von denen es keiue direkte Beweisführung geben kann, wenigstens indirekt bewiesen werden.

c) Dafür, dafs einem Dinge eine Realität zukomme und nicht vielmehr nicht zukomme oder nmgekehrt, mufs immer eiu hinreichender Grund vorhanden sein. Darum ist der Grundsatz des *hinreichenden Grundes*: „Es gibt nichts ohne hinreichenden Grund“, eiu allgemeines Gesetz alles Seieuden. Diesem *outologischen* Gesetz entspricht das *logische* Grundgesetz:

Ohne hinreichenden Grund darf man im Denken einem Gegenstande eine Bestimmnng weder zusprechen noch absprechen; ist ein hinreichender Grund dafür gegeben, dafs eine Bestimmung einem Snbjekte zukommt, so mufs man sie von ihm aussagen; ist aber ein hinreichender Grund dafür gegeben, dafs eine Bestimmung einem Subjekte nicht znkommt, so mufs man sie ihm absprechen. Auch das Prinzip vom hinreichenden Grunde ist eine *Grundlage der wissenschaftlichen Beweisführung*. Denn nur jenes Erkennen kann vollkommen genannt werden und für eigentliches Wissen gelten, durch das die Wahrheit der Sache aus ihrem Grunde erkannt wird; jene Beweisführung ist wissenschaftlich, die, was zu beweisen ist, aus dem Grunde, durch den es ist, darthut.

Diese drei ontologischen Prinzipe sind *Grundsätze alles Seienden* nicht nur insofern, als das Sein im Sinne von Realität gefafst wird, sondern auch insofern, als es Existenz bedeutet.

Entsprechen aber wirklich die ontologischen Grundsätze den logischen und umgekehrt? Ganz gewifs. Denn wären die Gesetze unserer Vernunft nicht die der Natur, so würden wir uns vergebens bemühen, sie ihr aufzndringen; wären die Gesetze der Natur nicht in unserer Vernunft, so vermöchten wir nicht sie zu begreifen. Ferner ist unser denkender Geist mit dem Körper zu einem Wesen verbnnden, und der Körper gehört zur sichtbaren Natnr; folglich mufs zwischen dem denkenden Geiste und der sichtbaren Natur eine Harmonie herrschen, welche jenes Entsprechen notwendig mit sich bringt. Was ist aber die Ursache, dafs einander entsprechende Gesetze im denkenden Gciste und in der sichtbaren Natur sich vorfinden nnd dafs sie in der intellcktualen Erkenntnis sich vereinen? Beide haben eine höhere, gemeinsame Ursache, eine Urvernnnft, die zugleich Urkraft ist, mit einem Worte Gott. Übrigens hängt die Frage über die Übereinstimmung der ontologischen Grundsätze mit den logischen mit jener Frage innig znsammen, ob und wie die von uns gedachten Wesenheiten der Dinge den wirklichen Wesenheiten derselben entsprechen. Darüber wird später die Rede sein.

II.

Von der Wirklichkeit und Möglichkeit.

In allen Gebieten des menschlichen Wissens spricht man vom Schlechthinigen und Relativen, von dem, was in sich betrachtet das ist, was es heifst, nnd von dem, was durch Beziehung auf ein Anderes das ist, was es heifst. Und dies ist ganz natürlich, da die Dinge nicht blofs für sich, sondern auch für einander sind, da sie einen gemeinsamen Ursprung und einen gemeinsamen Zweck haben und bei aller Verschiedenheit unter sich dennoch sich zur Erreichung ihrer eigenen Vollkommenheit wechselseitig unterstützen und in unnnterbrochener Wirksamkeit die einen für die anderen thätig sind. So frägt man z. B.: Was ist der Regen an und für sich und was in Bezng auf den Erdboden? Was ist das Urteil an sich und was in Bezug auf den Schlufs? Was ist ein Dreieck an sich und was in Bezng auf ein Prisma? Was ist die Psychologie an sich und was in Bezug anf die Pädagogik? Was ist die körperliche Gesundheit an sich und was in Bezug auf die Tugeud? Wir können sagen, dafs diese Betrachtung allgemein und wesentlich ist. Folglich können wir sie auch auf das Seiende überhaupt ausdehnen und vom schlechthin Seienden oder Wirklichen und vom relativ Seienden oder Möglichen sprechen.

Bevor wir die Wirklichkeit und Möglichkeit untersuchen, möge man uns eine doppelte Bemerkung erlauben. 1. Das Schlechthinige ist mit dem Absoluten nicht identisch. Denn was in einer Ordnung ein schlechthin Seiendes ist, kann in einer andern Ordnung ein relativ Seiendes sein; so z. B. ist die körperliche Gesundheit in der physischen Ordnung schlechthin gut, jedoch in der ethischen Ordnung relativ gut; die Tugend ist in Bezug auf die körperliche Gesundheit schlechthin gut, in Bezug auf Gott relativ gnt. Das absolut Seiende ist aber nicht notwendig für etwas anderes, von ihm ist aber alles, was wie immer ist, abhängig; es hat nicht nur das Sein, sondern es ist anch das Sein selbst; es ist das schlechthin Seiende im höchsten Grade, auf unendliche Weise, im umfassendsten Sinne des Wortes.

2. Hat Aristoteles in den Worten *δύναμις* und *ἐντελέχεια* ein Asyl der Unwissenheit eröffnet? Gibt es einen Unterschied zwischen dem Möglichen und Wirklichen? Kann das, was nicht ist, sein, das, was ist, nicht sein? Und in welchem Sinne? Die erste Frage mufs verneint, die zweite und dritte bejaht werden. Aristoteles beweist die Richtigkeit seiner Unterscheidung, indem er sich auf die Erfahrung beruft. Es ist nämlich bekannt, dafs der Künstler seine Kunst besitzt, wenn er sie auch nicht anwendet; dafs er sie nicht verliert, wenn er sie anzuwenden aufhört; dafs er sie nicht von neuem erhält, wenn er sie anzuwenden wieder anfängt. Es gibt also ruhende Vermögen, und es mufs zwischen dem Vermögen und der ihm entsprechenden Wirksamkeit ein Unterschied bestehen. Ebenso verhält es sich mit dem Vermögen zu sehen, zu hören; wer nicht sieht, könnte sehen, und wer sieht, könnte nicht — sehen.

Mit Aristoteles können wir über das Wirkliche und Mögliche Folgendes aus der Erfahrung entnehmen:

Überall bemerken wir Thätigkeit, d. h. ein Wirken, das Veränderungen hervorbringt, auch bei lebenden Wesen, welche, indem sie auf sich selbst verändernd einwirken, nicht ihrem ganzen Wesen nach dabei thätig und leidend sind, sondern sich wie anderes zu sich selbst verhalten. Dieses Wirken setzt ein Prinzip voraus, ein Vermögen. Wir müssen aber hier ein doppeltes Vermögen unterscheiden: in dem Thätigen das Vermögen zu wirken, d. h. den Grund, weshalb das Thätige auf ein anderes verändernd einwirken kann, und in dem Leidenden das Vermögen zu leiden, d. h. den Grund, weshalb das Leidende die Einwirkung empfangen und verändert werden kann. Dies anzunehmen fordert das Prinzip des zureichenden Grundes. Durch wiederholte Thätigkeit wird das thätige Vermögen, wie die Erfahrung lehrt, vervollkommnet; es ist also auch in Bezug auf das thätige Vermögen das Wirken als Verwirklichung zu bezeichnen, durch welche das Vermögen zum Wirken ausgerüstet wird. Wenn auch jene Verwirklichung in Bezug auf die Thätigkeit, zu der sie ausrüstet, Vermögen ist, so heifst sie doch die erste Verwirklichung, insofern sie das Vermögen

vervollkommnet; dieses Wirken, zu dem das Vermögen ausgerüstet wird, heifst die zweite Verwirklichung. Jene Verwirklichung oder Ausrüstung des Vermögens zum Wirken können wir accidentelle Form, Fähigkeit (habitus) nennen. Neben der accidentellen Form haben wir auch eine substanziale Form des Körpers, welche mit dem Worte Verwirklichung bezeichnet werden kann; derselben entspricht die erste Materie als leidendes Vermögen, als das Bestimmbare, als das Zuverwirklichende. Dafs die konstitutiven Prinzipien aller Körper die erste Materie und die substanziale Form sind, wird in der peripatetischen Philosophie a posteriori nachgewiesen. Ich führe als Beispiel solcher Beweise an, dafs Einheit und Ausdehnung, Aktivität und Passivität jedem Körper als solchem zukommen; Einheit und Ausdehnung können nicht ein und dasselbe zum Prinzip haben, ebensowenig die Aktivität und Passivität, da Einheit und Ausdehnung eine entgegengesetzte Tendenz haben und Aktivität und Passivität zu einander im Gegensatz stehen; folglich mufs die Einheit und Aktivität ein anderes Prinzip haben als die Ausdehnung und Passivität. Endlich mufs in allen Dingen, die sein uud nicht-sein können, das Dasein als Verwirklichung, die Wesenheit als Vermögen betrachtet werden; darüber wird im dritten Abschnitte gehandelt.

Die Verwirklichung bedeutet also, 1. dafs ein Wesen handelt, 2. dafs es eine Fähigkeit, wodurch ein Vermögen zum Wirken ausgerüstet wird, besitzt, 3. dafs es durch eine Form bestimmt ist, 4. dafs es da ist. Dem entsprechend bezeichnet das Vermögen, 1. dafs ein Wesen handeln kann, 2. dafs es eine Fähigkeit, wodurch ein Vermögen zum Wirken ausgerüstet wird, besitzen kann, 3. dafs es durch eine Form bestimmt werden kann, 4. dafs es da sein kann. Das erste Vermögen heifst aktiv, das zweite und dritte subjektiv oder rezeptiv oder passiv, das vierte objektiv. Auch die Logik spricht bei den Begriffen von Verwirklichung und Vermögen; denn der Artbegriff besteht aus dem Gattungsbegriffe und dem spezifischen Unterschiede, welche sich zu einander verhalten wie Vermögen zur Verwirklichung, wie Materie zur Form.

Das vierte, objektive Vermögen, schliefst in sich die innere und äufsere Möglichkeit. Die innere Möglichkeit besteht darin, dafs etwas von innerem Widerspruche frei ist, dafs etwas gedacht solche Merkmale besitzt, die einander nicht widersprechen; die äufsere Möglichkeit besteht darin, dafs eine Ursache da ist, welche dieses innerlich Mögliche in die Existenz überzuführen imstande ist. Diese beiden Möglichkeiten verhalten sich zu einander in der Weise, dafs die innere absolut, die äufsere relativ ist, weil etwas für die eine Ursache äufserlich möglich sein kann, während es für eine andere nicht möglich ist. Ferner ist die innere Möglichkeit metaphysisch, die äufsere entweder physisch oder moralisch; physisch möglich ist, was den physischen Gesetzen nicht widerstreitet, was nach physischen Gesetzen geschehen kann, — moralisch möglich, was der allgemein menschlichen Sitte nicht widerstreitet, was nach allgemein menschlichen Sitten geschehen kann. Das objektiv Mögliche ist wohl zu unterscheiden von dem reinen oder absoluten Nichts; denn wiewohl jenes kein real Seiendes ist, so mufs es doch als ein ideal Seiendes betrachtet werden. Das reine Nichts ist eine gänzliche Negierung alles Seins und kann nicht an und für sich gedacht werden, das objektiv Mögliche ist aber etwas Positives und kann an und für sich gedacht werden; ein objektiv Mögliches wird von einem andern objektiv Möglichen unterschieden, während es unmöglich ist, ein reines Nichts von einem andern zu unterscheiden; schliefslich kann das objektiv Mögliche in die reale Existenz übergeführt werden, während wir dasselbe von dem reinen Nichts nicht behaupten können.

Zu dem objektiv Möglichen steht das objektiv Unmögliche im Gegensatz. Die innere oder absolute Unmöglichkeit besteht im Nichtvorhandensein der innern oder absoluten Möglichkeit, die äufsere oder relative Unmöglichkeit im Nichtvorhandensein der äufsern oder relativen Möglichkeit. Sowie alles relativ Mögliche absolut möglich sein mufs, aber nicht umgekehrt, so ist alles absolut Unmögliche auch relativ unmöglich, aber nicht umgekehrt. Was von der Möglichkeit gilt, kann auch auf die Unmöglichkeit bezogen werden; die absolute

Unmöglichkeit ist metaphysisch, die relative entweder physisch oder moralisch. Ein Maler konzipiert im Geiste eine Idee, welche keinen Widerspruch in sich faſst, und hat anch alle Mittel, dieselbe darzustellen; in diesem Falle sprechen wir von innerer nnd äuſserer Möglichkeit. Jedoch die konzipierte Idee in einer vollkommen adäqnaten Weise änſserlich darzustellen ist ihm physisch unmöglich; physisch möglich, aber moralisch unmöglich ist es, ein Bild zu verfertigen, welches das sittliche Gefühl des Zuschauers direkt beleidigen würde. Ferner ist es metaphysisch unmöglich, daſs ein Körper ohne Lebensprinzip lebe; physisch unmöglich ist es, daſs der Planet sich von seinem Fixstern losreiſse; moralisch nnmöglich ist es, daſs der Mensch seinem Wohlthäter mit schnödem Undank vergelte.

Die objektive Möglichkeit geht in Wirklichkeit über, wenn etwas auſser den Verstand, der es denkt, nnd auſser die Ursache, welche es der Potenz nach in sich schlieſst, versetzt wird, so daſs es für und in sich besteht. Über diese Wirklichkeit wird später die Rede sein.

Mit der Unmöglichkeit hängt die Notwendigkeit zusammen, insofern dasjenige notwendig ist, dessen kontradiktorisches Gegenteil nnmöglich ist. Ist dieses kontradiktorische Gegenteil unter jeder Bedingung nnmöglich, dann ist die Notwendigkeit eine absolute; die Existenz Gottes ist, wie später gezeigt wird, absolut notwendig, da es unter keiner Bedingung möglich ist, daſs Gott nicht existiere. Ist aber das kontradiktorische Gegenteil nur unter einer gewissen Bedingung unmöglich. so ist die Notwendigkeit bloſs hypothetisch; diese Notwendigkeit kommt den bereits existierenden geschöpflichen Wesen zu. In einer andern Hinsicht wird die Notwendigkeit wie die Möglichkeit eingeteilt in die metaphysische, physische und moralische. Metaphysisch notweudig ist dasjenige, dessen kontradiktorisches Gegenteil innerlich unmöglich ist; so muſs der Kreis rund sein. Physisch notwendig ist dasjenige, dessen kontradiktorisches Gegenteil nach physischen Gesetzen nicht geschehen kann; so mnſs Sauerstoff und Wasserstoff chemisch verbunden Wasser bilden. Moralisch notwendig ist dasjenige, dessen kontradiktorisches

Gegenteil nach allgemein menschlichen Sitten nicht geschehen kann; so mufs die Mutter ihr Kind lieben. Mit der Notwendigkeit steht die Zufälligkeit oder Bedingtheit im Gegensatz; denn zufällig ist dasjenige, dessen kontradiktorisches Gegenteil ebensogut möglich ist wie es selbst. Die absolute Notwendigkeit schliefst alle Zufälligkeit aus, die hypothetische schliefst sie ein, da das hypothetisch Notwendige unter gewissen Bedingungen auch nicht existieren oder anders existieren kann.

Von dem Vermögen und der Verwirklichung gelten folgende Sätze:

1. Das Vermögen kann nur durch die Verwirklichung definiert werden; die Verwirklichung kann gar nicht definiert werden. Denn was sich wesentlich auf etwas anderes bezieht und davon spezifisch bestimmt wird, kann nur durch dieses andere definiert und erklärt werden. Nun aber bezieht sich das Vermögen wesentlich auf die Verwirklichung und wird von derselben bestimmt. Ferner kann der einfachste und darum allgemeinste Begriff nicht definiert werden. Nun aber hat der Begriff der Verwirklichung den weitesten Umfang, weil jedes Seiende entweder als wirklich oder als möglich betrachtet werden mufs und weil das Mögliche durch das Wirkliche definiert werden mufs. Folglich kann die Verwirklichung nicht definiert werden, sie kann nur durch Beispiele, etymologische Ableitung und Anwendung von Synonymen erklärt werden. Daraus sieht man, dafs die Verwirklichung bekannter ist als das Vermögen, dafs jene begrifflich früher ist als dieses.

2. Bei jenem Wesen, das einem Wechsel von Veränderungen unterworfen ist, geht das Vermögen der Verwirklichung zeitlich voran; jedoch im allgemeinen ist die Verwirklichung wenigstens der Natur nach früher als das Vermögen. Denn wenn ein veränderliches Wesen von einem Zustande in einen andern übergeht, so mufs die Möglichkeit in jenen Zustand überzugehen früher sein als der Zustand selbst. Wenn wir aber das Verhältnis allgemein ins Auge fassen, so geht die Verwirklichung dem Vermögen voran, wenigstens der Natur nach. Denn das Vermögen geht nicht von selbst in

Wirklichkeit über, sondern wird von einem bereits wirklich Seienden in Wirklichkeit übergeführt.

3. Ein Ding ist insofern vollkommen, als es verwirklicht ist, insofern aber unvollkommen, als es zur Wirklichkeit blofs angelegt ist.

4. Die in einer Beziehung reine Wirklichkeit kommt jenem Wesen zu, das in dieser einen Beziehung vollkommen ist.

5. Ein Wesen, welches ganz und gar, in jeder Beziehung wirklich, die mit keinem passiven Vermögen vermischte Wirklichkeit selbst ist, mufs für durchaus und absolut vollkommen gehalten werden.

6. Ein Wesen ist insofern aktiv, als es verwirklicht ist, passiv insofern, als es zur Wirklichkeit blofs angelegt ist.

7. Ein veränderliches Wesen besteht aus Wirklichkeit und Vermögen; ein unveränderliches Wesen ist ganz und gar wirklich, in keiner Hinsicht zur Wirklichkeit blofs angelegt. Denn ein Wesen wird insofern verändert, als es in der Wirklichkeit das zu sein beginnt, wozu es vor der Veränderung blofs angelegt war, oder hört in der Wirklichkeit das zu sein auf, was es war, und beginnt, dazu blofs angelegt zu sein, was es in der Wirklichkeit war. Unveränderlich ist aber jenes Wesen, welches irgend eine Verwirklichung weder empfangen noch verlieren kann, welches weder ein passives Vermögen noch eine blofse Anlage zur Thätigkeit besitzt; eine solche Wirklichkeit schliefst natürlich die innere Möglichkeit ein. Aus diesem Begriff der Unveränderlichkeit geht hervor, dafs ein unveränderliches Wesen eine absolut reine Wirklichkeit ist.

III.

Von der Wesenheit und Existenz.

Die Untersuchung des Seienden überhaupt führt uns zur Wesenheit und Existenz. Denn der Begriff des Seienden überhaupt ist das erste Produkt der Abstraktion, welche durch die Erscheinung zum Grunde derselben

vorzudringen und diesen Grund für sich allein, ohne die Erscheinnng festzuhalten sucht, welche den an sich intelligiblen Grund der Erscheinung von dieser Erscheinung lostrennt und ihn so durch sich selbst erkennbar macht. Dieser an sich intelligible Grund der Erscheinung ist die Wesenheit; der Gegenstand aber, welcher dem Sinne erscheint und welchem der an sich intelligible Grund der Erscheinung zukommt, ist ein wirklich existierendes, von unserem Denken unabhängiges Ding. So sind wir zu den Begriffen der Wesenheit und Existenz gelangt. Aber auch dann, wenn wir den unbestimmten Begriff des Seienden überhaupt näher bestimmen, sind wir an die Wesenheit eines wirklich existierenden Dinges angewiesen, weil wir den Inhalt der Begriffe weder aus dem unbestimmten Begriffe des Seienden überhaupt, noch aus uns selbst schöpfen. Überall begegnen wir wirklich existierenden Dingen mit ihren Wesenheiten.

Aber auch im zweiten Abschnitte, wo über Vermögen und Verwirklichung gesprochen wurde, trafen wir die Wesenheit und Existenz. Denn die innere Möglichkeit ist nichts anderes als die ideale Wesenheit eines Dinges, und die äufsere Möglichkeit beruht auf der wirklichen Existenz einer Ursache, welche das innerlich Mögliche in die Existenz überzuführen imstande ist.

Folglich sind wir berechtigt, über die Wesenheit und Existenz zu sprechen. Diese Untersuchung wollen wir nun anstellen in der festen Überzeugung, dafs es wirklich existierende Dinge gibt, welche ihre eigenen Wesenheiten haben, dafs wir die Wesenheiten wirklich existierender Dinge zu erkennen imstande sind und auch einige Wesenheiten wirklich erkennen. Diese Überzeugung kann uns der wirkliche und absolute Zweifel nicht nehmen, weil dieser unnatürlich, widerspruchsvoll und unmöglich ist. Damit ist aber nicht gesagt, dafs man einem philosophischen Dogmatismus huldigen soll. Denn wenn auch der Geist des Menschen unter der Wahrheit steht, welche ihn beherrscht und auch gegen seinen Willen gewifs macht, so hat er doch ein ihm natürliches Bedürfnis, was er erkennt,

durch Forschung auf die letzten Gründe zurückzuführen. Darum soll es unsere Aufgabe sein, auf den Grund dieser Gewifsheit zu kommen und so dem natürlichen Bedürfnisse unseres Geistes gemäfs unsere Erkenntnis zu vervollkommnen, ohne die objektive, von unserem Denken unabhängige Wahrheit von dem Resultate unserer Forschung abhängig machen zu wollen.

Was ist also zunächst die Wesenheit? Wesenheit eines Dinges nennen wir den ihm immanenten, dasselbe bestimmenden Grund, durch welchen es das bestimmte Ding ist, das es ist; zur Wesenheit gehört die Einheit aller jener Momente, durch welche ein Ding als das, was es ist, konstituiert wird. Insofern die Wesenheit Prinzip der Thätigkeit ist, heifst sie *Natur*. Wir unterscheiden die *reale* Wesenheit von der *idealen*. Jene kommt einem Dinge zu, insofern es an und für sich existiert; diese aber, insofern es gedacht wird. Die reale Wesenheit ist zwar beharrlich, notwendig und unveränderlich, weil sie in dem wirklichen Dinge das Erste und Bleibende ist, das sich nicht ändert, so lange das Ding als das, was es ist, existiert, weil das wirkliche Ding dieselbe haben mufs, wenn es das sein soll, was es ist; jedoch ist sie zeitlich, bedingt und veränderlich, weil sie mit dem wirklichen Dinge entsteht und vergeht, mit ihm dessen Zeitlichkeit, Bedingtheit und Vergänglichkeit teilt. Allein von der idealen Wesenheit mufs die Beharrlichkeit, Notwendigkeit und Unvergänglichkeit im schlechthinigen Sinne behauptet werden; sogar negativ ewig ist sie, weil sie an keine Zeit, an keinen Ort gebunden ist, von allen zeitlichen und örtlichen Bedingungen absieht.

Wo hat nun die ideale Wesenheit ihren Grund? In sich selbst gewifs nicht, da sie weder aus sich, noch an und für sich existiert. Auch in dem wirklichen Dinge nicht, da es zeitlich, bedingt und veränderlich ist. Auch in unserem Denken nicht, weil, wiewohl wir dieselbe denken, wir uns doch ganz bestimmt bewufst sind, dafs wir sie nicht erschaffen, sondern finden, und weil wir selbst zeitliche, bedingte und veränderliche Wesen sind, so dafs wir keineswegs Urheber idealer, d. h.

unveränderlicher, notwendiger und negativ ewiger Wesenheiten sein können. Es bleibt uns also nichts anderes übrig als ein absolutes, d. h. unveränderliches, notwendiges und ewiges Wesen anzunehmen, das wirklich existierend die idealen Wesenheiten denkt, nach ihnen wirklich existierende Dinge erschaffen hat und unsere Seele mit einem solchen Erkenntnisvermögen ausgerüstet hat, damit wir aus den wirklich existierenden Dingen seine Gedanken, die idealen Wesenheiten nach Möglichkeit herauslesen.

Zunächst also haben die idealen Wesenheiten ihren Grund *im göttlichen Intellekte*; weil aber der göttliche Intellekt sachlich von dem göttlichen Wesen selbst nicht verschieden ist, so mufs der *entfernte* Grund der idealen Wesenheiten *im göttlichen Wesen selbst* gesucht werden. Indem Gott sich selbst denkt, wie er an sich ist, denkt er auch sich selbst, wie er nach aufsen nachahmbar ist.

Wie werden die idealen Wesenheiten von uns gedacht und wie von dem absoluten Wesen? Der Grund der von Gott gedachten Wesenheiten der Dinge ist die göttliche Wesenheit; der Grund der von uns gedachten Wesenheiten der Dinge sind die wirklich existierenden Dinge und die Gottebenbildlichkeit unseres Geistes. Die göttlichen Gedanken sind adäquate Vorbilder der Dinge, unsere Gedanken unadäquate Nachbilder. Gott sind die individuellen Wesenheiten der Dinge bekannt, uns aber die allgemeinen, denen wir Accidentien hinzudenken. Gott erfafst in einem Gedanken nicht nur seine eigene absolute Wesenheit, sondern auch die Wesenheiten aller relativen, sowohl wirklich existierenden als auch blofs möglichen Dinge; wir denken zwar auch die Wesenheiten nicht blofs wirklicher, sondern auch möglicher Dinge, aber nicht alle, nicht auf einmal, nicht immer unmittelbar. Dieser Unterschied ist begründet einerseits in der absoluten Wesenheit Gottes, anderseits in der Relativität des menschlichen Geistes.

Wie verhalten sich die von uns gedachten Wesenheiten zu den realen Wesenheiten der Dinge? Es scheint, dafs unsere Begriffe von den Wesenheiten der wirk-

lichen Dinge den realen Wesenheiten derselben nicht entsprechen, da unsere Begriffe allgemein, die realen Wesenheiten aber individuell sind. Jedoch ist dieser Widerspruch nur scheinbar. Denn wir müssen zwischen dem Inhalte des allgemeinen Begriffes und der Form der Allgemeinheit, welche der Begriff in unserem Denken hat, wohl unterscheiden. Der Inhalt des allgemeinen Begriffes ist objektiv real in allen Individuen, auf welche der Begriff sich anwenden läfst, wohl nicht in der abstrakten Form, in welcher wir ihn denken, sondern als konkretes Sein. Die Form der Allgemeinheit erhält der Begriff erst durch unser Denken, indem wir ihn auf alle Individuen, deren Wesenheit sich in demselben offenbart, beziehen und alle diese Individuen unter demselben zusammenfassen. Die Form der Allgemeinheit, welche der allgemeine Begriff in unserm Denken hat, beruht anf objektiver Grundlage, indem wir nur dann wirkliche oder mögliche Individnen unter dem Begriffe znsammenfassen, wenn wir erkennen, dafs der Inhalt des Begriffes in einer Mehrheit von Individuen wirklich ist oder wenigstens wirklich sein kann. Davon, dafs wir die Wesenheiten der Dinge allgemein denken, liegt der Grund in der Vereinigung der Seele mit dem Körper; denn infolgedessen stellt sich die Seele die Erscheinnngen der Körper unmittelbar und znnächst vor und abstrahiert dann von dem Sinnlichen des Gegenstandes das Intelligible desselben, die Wesenheit, welche den Erscheinungen zugrunde liegt; das Resultat dieser Abstraktion kann nichts anderes sein als eine allgemeine intelligible Vorstellung.

Die Verwirklichung der Wesenheit ist die Existenz. Während die Wesenheit dasjenige ist, wodurch wir auf die Frage antworten, was das Ding ist, bedienen wir uns des Wortes Existenz, um auf die Frage zu antworten, ob es ist. Um den Begriff der Existenz näher kennen zu lernen, wollen wir die realen Wesenheiten der Dinge der uns umgebenden Welt prüfen; dann wollen wir auf die Existenz selbst schliefsen.

Die realen Wesenheiten der Weltdinge sind, wie wir aus Erfahrung wissen, Veränderungen unterworfen, verursacht und bedingt; als solche setzen sie eine reale



Wesenheit voraus, welche keinen Veränderungen unterworfen ist, welche als die erste Ursache jener von keiner Ursache hervorgebracht ist, sondern den Grund ihres Daseins in sich selbst hat, welche so existiert, daſs sie unter keiner Bedingung nicht existieren kann, d. h. welche notwendig ist. Nach dem Kausalitätsgesetze, welches eine unendliche Reihe von Veränderungen, Ursachen und Zufälligkeiten ausschlieſst, muſs ein solches absolute Wesen, das Gott genannt wird, existieren.

Demnach haben die realen Wesenheiten der Weltdinge *ihren Grund in der realen Wesenheit Gottes.* Jedoch ist dieser Grund ein *entfernter;* wenn wir nach dem nächsten forschen, so finden wir ihn *in dem freien Willen* Gottes.

Wie verhält sich nun die Wesenheit zur Existenz? Es unterliegt keinem Zweifel, daſs die *ideale* Wesenheit sich von der Existenz *sachlich* unterscheidet, sowie daſs der Mensch *zwischen der realen Wesenheit und der Existenz* einen *logischen* Unterschied machen kann. Es fragt sich aber, ob der Unterschied *nicht nur logisch, sondern auch real oder virtual* ist. Um diese Frage zu beantworten, wollen wir, nachdem die reale Wesenheit Gottes bestimmt worden ist, das Verhältnis der Wesenheit Gottes zu seiner Existenz erörtern und dann auf den Unterschied der geschöpflichen realen Wesenheit von der Existenz schlieſsen.

Zwischen der realen Wesenheit Gottes und seiner Existenz besteht kein Unterschied, *weder ein realer noch ein virtualer.*

Denn 1. wenn etwas in einem Dinge ist, was mit dessen Wesenheit nicht identisch ist, muſs es verursacht sein entweder von den immanenten Prinzipien des Dinges oder von einem Dinge, das auſserhalb liegt. Dasselbe müſste der Fall sein, wenn wir die Identität der göttlichen Wesenheit mit der Existenz leugnen wollten. Es ist aber unmöglich, daſs die Existenz von den immanenten Prinzipien einer Wesenheit verursacht sei; denn kein Ding vermag das Prinzip seiner Existenz zu sein, wenn es eine verursachte Existenz hat. Folglich müſste ein anderes Ding die Existenz verursachen. Das kann aber von Gott nicht gesagt

werden, weil er die erste bewirkende, ursachlose Ursache ist. Folglich muſs die Wesenheit Gottes mit seiner Existenz identisch sein.

2. Die Existenz verhält sich zu der realen Wesenheit wie die Verwirklichung zum Vermögen. In Gott ist aber nichts bloſs angelegt; alles ist in ihm aktuell, er ist die mit keinem passiven Vermögen vermischte Aktualität. Folglich ist in ihm die Wesenheit von der Existenz nicht verschieden.

3. Was Sein hat und nicht Sein ist, ist ein Seiendes durch Mitteilung. Gott aber hat nicht bloſs Sein, sondern ist das Sein selbst; d. h. er hat seine Wesenheit aus sich, er ist sich seine eigene Wesenheit. Wenn nun die Existenz mit der Wesenheit nicht identisch ist, so ist er ein Seiendes durch Mitteilung. Dann ist er nicht das erste Seiende. Er ist aber wenigstens der Natur nach, wenn nicht zugleich der Zeit nach, das erste Seiende. Folglich ist seine Wesenheit mit der Existenz identisch.

Was das Verhältnis zwischen der geschöpflichen realen Wesenheit und der Existenz betrifft, behaupten einige, daſs der Unterschied nicht bloſs virtual, sondern auch sachlich ist, während andere ihn bloſs für virtual halten.

Die Verteidiger des realen Unterschiedes argumentieren folgendermaſsen: Gott allein ist als ein Seiendes das metaphysisch einfachste Wesen, indem er das Sein selbst ist, indem seine Wesenheit mit der Existenz identisch ist. Dem geschöpflichen Wesen kommt aber diese Einfachheit, diese reine, lautere Wirklichkeit, nicht zu; es besteht als Seiendes aus Vermögen und Wirklichkeit. Das Vermögen ist, wenn das Seiende in Betracht kommt, die reale Wesenheit, die Wirklichkeit ist die Existenz. Nun aber unterscheidet sich das Vermögen von der Wirklichkeit sachlich, somit auch die reale Wesenheit von der Existenz. Die virtuale Unterscheidung reicht nicht hin, um das veränderliche, hervorgebrachte und bedingte Wesen von dem unveränderlichen, ursachlosen und notwendigen Wesen scharf zu trennen, so daſs die Gefahr nicht ausgeschlossen ist, das relative Wesen mit dem absoluten zu verwechseln. Und fürwahr ist der Unterschied zwischen dem relativen und absoluten Wesen ein durch-

greifender; er mufs angenommen werden, wenn wir beide Wesen als Seiende betrachten, weil diese Betrachtung den Grund eines jeden andern Unterschiedes betrifft. Zwar ist es schwierig, ja sogar unmöglich, sich von dieser metaphysischen Zusammensetzung aus zwei sachlich verschiedenen Teilen eine sinnliche Vorstellung zu machen; jedoch kann uns dieser Umstand nicht hindern, etwas als wahr anzunehmen, wofür der denkende Geist triftige Gründe findet. Das Meiste, was in der menschlichen Wissenschaft vorkommt, ist von der Art, dafs wir uns davon keine sinnliche Vorstellung machen können; trotzdem halten wir es für wahr.

Die Verteidiger des nur virtualen Unterschiedes argumentieren wieder so: Die reale Wesenheit, welche ein wirklich existierendes Ding hat, und welche von der objektiv möglichen, idealen Wesenheit wohl zu unterscheiden ist, mufs etwas Wirkliches, Aktuales enthalten, wodurch sie eben eine reale Wesenheit ist, und was von ihr selbst nicht verschieden ist. Dieser Seinsgrund ist identisch mit der Existenz; denn diese bewirkt, dafs das objektiv Mögliche wirklich wird. Nur so kann die reale Wesenheit von der objektiv möglichen unterschieden werden. Ferner wenn die reale Wesenheit real oder wirklich ist, so ist sie in der Wirklichkeit; aber in der Wirklichkeit sein heifst soviel als existieren. Bei der geschöpflichen Wesenheit unterscheidet sich also die Existenz nicht sachlich von der realen Wesenheit, sondern blofs virtuell, insofern als das geschöpfliche Wesen das Sein durch Mitteilung besitzt und darum auch nicht existieren mufs, während Gott so existiert, dafs er keineswegs nicht existieren kann. Schliefslich müfste man die reale Wesenheit als für sich bestehend und die Existenz als hinzutretend denken; dies ist aber unmöglich.

Diese zweite Ansicht stützt sich auf scheinbare Gründe. Denn 1. wirklich kann die reale Wesenheit in einem doppelten Sinne heifsen. Entweder ist sie schlechthin wirklich, wenn man sie mit der idealen Wesenheit vergleicht, oder relativ wirklich, wenn man sie auf die Existenz bezieht. Im zweiten Falle ist sie ein subjektives oder rezeptives oder passives Vermögen, welches durch die Existenz verwirklicht wird. Dieser

Unterschied wird von den Verteidigern der zweiten Ansicht nicht festgehalten.

2. Wenn die reale Wesenheit von der Existenz sachlich unterschieden wird, wird sie nicht für identisch mit der idealen Wesenheit erklärt. Denn diese ist ein bloſs objektives Vermögen, jene ein subjektives Vermögen, welches die Existenz wie eine Form in sich aufnimmt, um als Seiendes vollendet zu sein.

3. Die reale Wesenheit hat einen ihr eigenen Seinsgrund, durch welchen sie sich vom Nichts und darum von der objektiv möglichen Wesenheit, welche physisch ein Nichts ist, unterscheidet. Daraus aber folgt noch nicht, daſs sie mit der Existenz identisch ist. Denn die Existenz bedeutet Verwirklichung; zwischen der Verwirklichung und dem physisch Nichtseienden steht das subjektive Vermögen; die ideale, objektiv mögliche Wesenheit ist ein physisch Nichtseiendes, die reale Wesenheit ein subjektives Vermögen.

4. Was eigentlich hervorgebracht wird und durch Hervorbringung aus dem Zustande der objektiven Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeht, ist weder die reale Wesenheit allein, noch die Existenz allein, sondern e i n Ding, welches aus dem subjektiven Vermögen oder der realen Wesenheit und aus der Verwirklichung oder Existenz besteht. Ähnlich verhält es sich mit den zwei konstitutiven Prinzipien des unorganischen Körpers, nämlich der ersten Materie und der substantialen Form. Die erste Materie ist das Bestimmbare, die Potenz, die Form aber das Bestimmende, die Verwirklichung. Keines von beiden, weder die erste Materie allein, noch die Form allein ist Körper; dieser resultiert erst aus der Einheit beider. Keines von beiden hat ein eigenes Fürsichsein; die Form des Körpers hat ihr Sein nur in der Materie und die Materie kann nie ohne Form sein.

5. Die reale Wesenheit und die Existenz werden von den Verteidigern des realen Unterschiedes nicht so gedacht, als ob die eine von der andern getrennt bestehen könnte. Eine formale Wirkung kann in einem Subjekte nicht übrig bleiben, wenn die Form entfernt wird. Existieren ist aber eine formale Wirkung der Existenz, welche bloſs an einer realen Wesenheit ausgeübt



werden kann. Somit kann weder die reale Wesenheit von der Existenz, noch die Existenz von der realen Wesenheit als wirklich getrennt gedacht werden. Diese richtige Ansicht läfst sich mit einer andern nicht minder richtigen Ansicht vereinbaren. Soll nämlich ein Ding existieren, so reicht es nicht hin, dafs es als eine subjektive Potenz aufser der Ursache bestehe; es mufs als etwas Wirkliches, als ein vollendet Seiendes aufser der Ursache bestehen, mag es die Verwirklichung erhalten oder an und für sich verwirklicht sein. Jenes Wesen, dessen Wesenheit an und für sich verwirklicht ist, ist Gott; hingegen erhält die geschöpfliche reale Wesenheit ihre Existenz, weshalb das geschöpfliche Wesen als zusammengesetzt aus Wesenheit und Existenz zu denken ist.

6. Das geschöpfliche Ding besitzt die reale Wesenheit ganz von der Zeit an, wo es hervorgebracht ist, weil sie unteilbar ist; jedoch kommt demselben die ganze Existenz nicht in derselben Weise zu, weil sie sich so zu sagen über die successive Dauer ausbreitet. Dieser Umstand könnte nicht begriffen werden, wenn der Unterschied nicht sachlich wäre.

7. Endlich ist, wie bereits erörtert worden, der reale Unterschied zwischen Gott und den geschöpflichen Dingen illusorisch, wenn die reale Wesenheit dieser Dinge sich nur virtuell von der Existenz unterscheidet. Zwischen Gott und den geschöpflichen Wesen ist in jeder Hinsicht ein sachlicher Unterschied, also auch wenn wir Gott und das Geschöpf als Seiende betrachten.

Daraus folgt, dafs die Gründe, welche die Verteidiger des virtuellen Unterschiedes vorbringen, nicht stichhaltig sind.

Somit ist der reale Unterschied positiv und negativ erwiesen.





DIE LEIDENSCHAFTEN.

ABHANDLUNG

VON

DR. OTTEN,

PRÄSES DES SEMINARIUM LIBORIANUM ZU PADERBORN.

§ 6.

Formelle und materielle Seite der Leidenschaft.

Die bisherige Erörterung weist auf eine doppelte Seite der Leidenschaft hin. Man unterscheidet in ihr den einfachen Akt des Begehrens und die körperliche Änderung, oder mit anderen Worten eine Bewegung (als operatio genommen) der Seele und eine Bewegung (im eigentlichen Sinne) des Körpers. Beide geben in ihrer innigen Verbindung den vollen Begriff der passio, doch ist als die höhere leitende Seite der schlichte Begehrungsakt anzusehen, die körperliche Veränderung als niedere Seite. Die Scholastiker bezeichnen jene Seite sehr richtig als das Formelle oder auch die Form der Passion, während die Alteration des Körpers die Stelle der Materie vertritt. „In den Leidenschaften des sinnlichen Begehrens ist etwas als das Materielle zu betrachten, nämlich die körperliche Änderung, und etwas als das Formelle, was sich auf Seiten des Begehrens befindet, wie beim Zorne das Materielle die Entzündung des Blutes ums Herz oder irgend etwas Derartiges, das Formelle aber das Streben nach Rache.“ (Summ. theol. I. q. 20. a. 2.) Da die passio animalis von der Seelenbewegung ausgeht, so ist der schlichte Akt die

Ursache des weiteren Prozesses. Der einfache Akt besteht in einer Hinneigung zum Objekte (in der Hinneigung ist aber das Gegenteil, die Flucht eingeschlossen, wie sich später ergeben wird), und wird von diesem in Bezug auf die Richtung bestimmt. Verschiedene Schattierungen, wie sie in dem Begriff des sinnlich Guten oder Schlechten vorhanden sind, bewirken eine Verschiedenheit des schlichten Begehrens. Nur in Bezug auf diesen Akt, die formelle Seite der passio, kann von einem ähnlichen Akte des Willens die Rede sein. Das Nähere hierüber bei der Frage nach Einteilung der Passionen. Was die materielle Seite der Leidenschaft anbetrifft, so wird sie gewöhnlich bezeichnet als transmutatio corporalis. Der Zusatz corporalis ist zu beachten, denn Thomas kennt eine andere transmutatio, mit dem Attribute spiritualis. Die Erklärung der körperlichen Veränderung beginne demnach in negativer Weise, durch Ausscheidung der transmutatio spiritualis. Die letztere kann nur ein körperliches Organ treffen, das Instrument eines Seelenvermögens, wie das Auge. Weil aber eine körperliche Veränderung in jedem Körper, sei er belebt oder unbelebt, vor sich gehen kann, so sind beim Organ einer Seelenthätigkeit beide Veränderungen möglich, die körperliche und die geistige. „In zweifacher Weise kann ein Seelenorgan verändert werden: zunächst auf Grund einer geistigen Veränderung (spiritualis, auch intentionalis), insofern es die Intention (Form, Bild) eines Gegenstandes aufnimmt. Das findet man wesentlich bei der Thätigkeit des sinnlichen Erkenntnisvermögens; wie das Auge vom sichtbaren Gegenstande beeinflufst (verändert) wird, nicht um farbig zu werden, sondern um die Intention der Farbe zu empfangen.“ (Summ. theol. I. II. q. 22. a. 2. ad 3.) „Die geistige Veränderung findet statt,“ sagt Thomas in Summ. theol. I. q. 78. a. 3., „wenn die Form des verändernden Gegenstandes ihrem geistigen (mehr oder weniger immateriellen) Sein nach in das leidende Subjekt aufgenommen wird, wie die Form der Farbe in die Pupille, die hierdurch nicht koloriert wird.“ Jener Prozefs also, wodurch auf ein Sinnesorgan lediglich zum Zweck des sinnlichen Erkennens eingewirkt wird, heifst geistige Veränderung des Organs. Wieweit indessen, abgesehen vom Auge, nach der

Lehre der Scholastiker bei einzelnen Sinnesorganen aufser der geistigen auch eine körperliche Veränderung eintritt, kann hier übergangen werden. Die transmutatio corporalis (auch naturalis genannt) wird an letzter Stelle erklärt: „Die Änderung ist eine natürliche, wenn die Form des ändernden Wesens in das Leidende ihrem natürlichen Sein nach eintritt, wie die Wärme in den erwärmten Gegenstand." Eine Form, die dem natürlichen Sein nach in einen Körper eintritt, teilt demselben ein neues, natürliches Sein mit, wonach der Körper auch benannt wird. Näherhin ist die körperliche Veränderung eine Alteration, die Einführung einer neuen Qualität, der Wechsel des körperlichen Zustandes. Im allgemeinen beschreibt Thomas diese Alteration mit den Worten: „Bei jeder Leidenschaft wird der Leidende in irgend einer Weise aus seiner wesentlichen Lage oder seinem natürlichen Zustande gebracht (trahitur extra suam conditionem essentialem vel connaturalem dispositionem)." (Summ. phil. I. 89.) Der Ausdruck: wesentliche Lage und natürlicher Zustand bedarf einer besonderen Erklärung, weil leicht geltend gemacht werden könnte, ein wesentlicher und natürlicher Zustand sei ohne Wesensänderung nicht denkbar. „Eine Lage (oder ein Zustand) kann in doppelter Weise natürlich und wesentlich genannt werden. Einmal, weil sie auf wesentliche und natürliche Prinzipien mit Notwendigkeit folgt... Zweitens, weil sie stets im Geleit der Wesenheit ist, falls das Ding seiner Natur allein überlassen bleibt und kein Hindernis dazwischentritt, wie der Besitz zweier Hände dem Menschen natürlich ist. Der erste wesentliche Zustand kann dem Dinge bei Fortbestand des Subjektes nicht entrissen, der Zustand aber, welcher in der zweiten Weise wesentlich und natürlich heifst, kann durch ein Hindernis oder ein äufseres Agens entfernt werden. Ein Wesen kann Mensch sein, ohne sich im Besitze zweier Hände zu befinden. Nach dieser zweiten Auffassung will der hl. Thomas von wesentlichem Zustande sprechen. Deshalb fügt er nach den Worten: der Leidende wird aus seiner wesentlichen Lage gebracht — damit niemand dieselben von den Prinzipien der Wesenheit oder dem daraus notwendig Folgenden verstände — hinzu, gleichsam zur näheren Erläuterung: oder aus seinem natürlichen

Zustande, als wenn er sagen wollte: ich verstehe unter wesentlicher Lage jeden natürlichen (connaturalis) Zustand oder dasjenige, was der sich selbst überlassenen Natur folgt, nach Ausschlufs jedes Hindernisses. Das aber geschieht in etwa bei jeder Leidenschaft, weil der Körper infolge des Begehrungsaktes entweder warm oder kalt wird, das Herz gegen den gewöhnlichen Naturlauf sich zusammenzieht oder ausdehnt. Es heifst: in etwa (aliqualiter), nicht schlechthin (simpliciter) wird der Leidende aus seiner wesentlichen Lage gebracht, weil er nicht gänzlich seines natürlichen Zustandes beraubt wird, sondern nur nach irgend einer Seite hin, indem z. B. der Zustand mehr als gewöhnlich gesteigert oder verringert wird (intenditur vel remittitur)." (Kommentar des Franz von Ferrara zu Summ. phil. I. 89.) Der gewöhnliche körperliche Zustand, der an obiger Stelle als wesentlicher oder natürlicher bezeichnet ist, besteht nach thomistischer Anschauung in „einer gewissen Bewegung, welche sich vom Herzen aus in die übrigen Glieder ergiefst. Diese Bewegung kommt der menschlichen Natur nach einem bestimmten Mafse zu." (Summ. theol. I. II. q. 37. a. 4.) „Der Anfang der körperlichen Bewegung wird von der Bewegung des Herzens genommen." (A. a. O. q. 17. a. 9.) Und da jedes Prinzip nach seiner Art unbeweglich sein mufs, wird auch der Herzbewegung die Fähigkeit abgesprochen, dem Willensimpulse zu folgen, wie es bei den übrigen Gliedern der Fall ist. „Aristoteles sagt, unfreiwillig seien die Bewegungen des Herzens, weil es nämlich infolge irgend einer Erkenntnis erregt wird, insofern der Intellekt und die Vorstellungskraft etwas vorstellt, aus dem die Leidenschaften der Seele, die Bewegerinnen dieses Gliedes, erfolgen." (A. a. O.) Die Bewegung des Herzens ist von der Natur geregelt, eine bestimmte Richtung ist ihr vorgeschrieben und ein bestimmtes Mafs festgesetzt. Diese Bewegung heifst auch motio vitalis, weil sie mit dem Leben gegeben ist und fortdauert. Nach dem Gesagten kann die Änderung des körperlichen Zustandes oder Veränderung in Bezug auf die Herzensbewegung in doppelter Weise eintreten, nämlich so, dafs die Richtung selbst, und dann, dafs ohne Änderung der Richtung das Mafs geändert wird. Jene bedeutet eine Änderung der Art der Bewegung, weil

die Bewegung von dem Objekte, auf das sie zielt, oder der Richtung spezifiziert wird, diese nur eine Änderung der Quantität oder Intensität. So spricht Thomas im angezogenen Artikel von einer Leidenschaft, „die dem menschlichen Leben rücksichtlich der Art der Bewegung widerstrebt (quantum ad speciem motus)“, und von andcren, „welche dor Lebensbewegung nicht in Bezug auf die Spezies widerstreben, sondern bezüglich der Gröfse (secundum qnantitatem).“ „Wenn jene Bowegung (motio vitalis) über das gewöhnliche Mafs hinausgeht, widerstreitet sie naeh dem Mafse der Gröfse, nicht aber bezüglich der Ähnlichkeit in der Art; wenn aber der Prozefs dieser Bewegnng verhindert wird, widerstreitet sie dem Leben rücksichtlich der Art.“ (A. a. O.) Weil ein gröfseros Leiden bei der Artänderung vorliegt, so kommt den Leidenschaften, die diese hervorrufen, mit gröfserem Rechte der Name passio zn, als den übrigen, wo nur die Quantität der Bewegnng sich ändert. Darüber bemerkt Cajetan zu I. II. q. 22. a. 3. „Hierauf die Antwort, dafs im allgemeinen znzugeben ist, jede Leidenschaft der Seele sei mit einer Ändornng verbnnden, die gegen den gewöhnlichcn natürlichen Zustand ist (cnm praeternatnrali mntatione), weil die Bewegung des Herzens gesteigert wird oder von ihrer natürliehen Znständlichkeit abläfst. Gerade davon haben jene Thätigkeiten der Soele, die wir Leidenschaften nennen, ihren dem Begriffe entsprechenden Namen passio. Weil jedoch unter derartigen (praeternaturales) Veränderungen ein weiter Spielraum ist, nnd die weniger nngünstige Veränderung in Rücksicht auf die schlechtere den Charakter einer günstigeren annimmt, deshalb werden jene Passionen, welche sich einem schlimmeren Zustande znneigen, mit gröfserer Berechtigung Passionen genannt. Jene Veränderungen neigen sich aber zu einem ungünstigeren Znstande, welche die materiolle Seite (materia) der Leidenschaften sind, die in dor Flncht oder dem Zurückweichen bestehen, wie Furcht und Traurigkeit, viel eher, als jene Veränderungen, welche die Materie bilden für die in der Ansdehnung nnd dem Verfolgen (extensio et prosecntio) bestehenden Leidenschaften, wie Liebe und Frende.“ Nach dcr Lehre der Scholastiker sind die eigentlichen Trägor der körperlichen Veränderung die

sog. Lebensgeister (spiritus vitales), aufserordentlich feine Körperteilchen, welche aus dem Blute im Herzen durch einen Verfeinerungsprozefs gebildet, vermittels der Arterien den Körper durcheilen. Sie sind wohl zu unterscheiden von den seelischen Geistern (spiritus animales), welche durch eine erneute Reinigung aus den Lebensgeistern entstehen und den Sinnen dienen. Die Lebensgeister sind zugleich der Sitz und die Übermittler der Lebenswärme, die im Herzen, „ihrem Ofen“ bereitet ist. „Die eigentliche Mitgift des Lebensgeistes“, sagt Goudin, „ist zu glühen und in ruheloser, fortdauernder Bewegung dahingerissen zu werden.“ Die gewöhnliche natürliche Bewegung dieser Lebensgeister ist die vom Herzen nach den äufseren Gliedern hin; dieselbe wird durch eine Ausdehnung (dilatatio) des Herzens gefördert. Eine Hemmung derselben tritt ein durch eine Zusammenziehung (constrictio) des Herzens, so dafs hier eine ganz ungehinderte Bewegung nach den äufseren Gliedern hin nicht möglich ist. „Rücksichtlich der Begehrungsthätigkeit kommt die Zusammenziehung und die Niederdrückung (aggravatio) auf eins hinaus; denn dadurch, dafs die Seele niedergedrückt wird, so dafs sie nach den äufseren Gliedern nicht frei vorschreiten kann, zieht sie sich zu sich selbst zurück, gleichsam in sich zusammengezogen.“ (Summ. theol. I. II. q. 37. a. 2. ad 2.) Dieser doppelte Vorgang der Ausdehnung und Zusammenziehung wird auch wohl *διαστολή* und *συστολή* genannt. Sei es der eine, sei es der andere Vorgang, er bildet die eigentliche Materie der Leidenschaften. Mit Absicht sage ich „eigentliche Materie“; denn eine Bemerkung des heil. Thomas in Summ. theol. I. II. q. 44. a. 1. ad 2. weist noch auf eine andere körperliche Veränderung hin, die mit den Leidenschaften im Zusammenhang steht. Darüber äufsert sich Cajetan zu genanntem Artikel in folgender Weise: „In derartigen Leidenschaften (Cajetan meint Furcht, Schmerz, Schamgefühl und ähnliche, welche nach oben gegebener Erörterung eine Zusammenziehung — constrictio — bedingen) finden sich zwei körperliche Bewegungen, die erste von aufsen nach innen (also die constrictio), die zweite von innen nach den unteren oder oberen Teilen. Die erste ist jene Bewegung, welche gleichsam die Materie der

Leidenschaft ist, die zweite ist eher eine Wirkung derselben. Daher kommen Schmerz und Furcht in der Bewegung, welche die materielle Seite der Leidenschaft bildet, überein, — bei beiden Bewegung von aufsen nach innen — aber in der nachfolgenden Bewegung unterscheiden sie sich. Denn auf den Schmerz folgt eine Bewegung nach oben (vgl. a. a. O. ad 2), und sofern es nötig ist, wie in der Antwort ad 2 des genannten Artikels gesagt wird, zielt die nachfolgende Bewegung in der Furcht zuweilen nach unten. Das aber geschieht, sooft die Furcht bis zur Kälte führt, welche die Lebensgeister verdichtet. Es tritt aber nicht ein, wenn die Furcht nur mäfsig ist, wie beim Schamgefühl. Weil nämlich in letzterem der Lebensgeist nach innen zusammengezogen ist, und der Gegenstand der Furcht nur dem Begehren, nicht aber auch der Natur widerstreitet, erfolgt keine der Natur schädliche Kälte, und so ergiefst die Seele die Röte ins Gesicht. Immer zwar findet bei der Furcht eine Zusammenziehung nach innen statt, aber nicht immer kommt es bis zur verdichtenden Kälte." Die nachfolgende Bewegung wird von Thomas auch in Summ. theol. I. II. q. 44. a. 3. ad 1. berührt, wenn er sagt: „Sobald die Wärme von den äufseren Teilen zu den inneren zurückgeleitet ist, vergröfsert sich innerlich die Wärme und besonders nach unten hin, d. h. gegen das Ernährungsvermögen, und so erfolgt nach Verzehrung der Feuchtigkeit Durst und zuweilen auch solutio ventris et urinae emissio et quandoque etiam seminis vel hujusmodi emissio superfluitatum propter contractionem ventris et testiculorum." Vgl. noch a. a. O. q. 45. a. 4. ad 1. Mag in der Ansicht der Scholastiker über die körperliche Veränderung auch das eine oder andere auf Grund der neueren Forschungen unhaltbar sein, das Zeugnis kann man ihnen nicht versagen, dafs sie keineswegs ihr System, ohne die Erfahrung zu berücksichtigen, aufgebaut, vielmehr alle vorliegenden, wenn auch spärlichen Beobachtungen verwertet haben.

Aus der Lehre über die formelle und materielle Seite der Leidenschaften lassen sich mehrere Folgerungen ziehen.

I. Wie Materie und Form überhaupt einander entsprechen, so besteht auch eine verhältnisgleiche Beziehung zwischen der

materiellen und formellen Seite der Leidenschaft. Der schlichte Begehrungsakt ist der körperlichen Änderung ähnlich und umgekehrt. „In den Leidenschaften der Seele ist gleichsam die formelle Seite die Bewegung des Begehrungsvermögens selbst, die materielle aber die körperliche Veränderung, von denen die eine zur anderen in verhältnisgleicher Beziehung steht; deshalb folgt der Art und Weise der begehrenden Thätigkeit entsprechend eine körperliche Änderung. So bedeutet die Furcht rücksichtlich der Seelenthätigkeit eine gewisse Zusammenziehung oder Einengung, und nach Weise dieser dem seelischen Streben gebührenden Zusammenziehung ergibt sich bei dieser Leidenschaft auf seiten des Körpers eine Zusammenziehung der Wärme und der Geister (Lebensgeister) nach innen." (Summ. theol. I. II. q. 44. a. 1.) „Es ist bei allen Leidenschaften zu beachten, dafs die körperliche Änderung, welche in ihnen die Stelle der Materie vertritt, zur Bewegung des Begehrens, als der Form, sich gleichartig verhält, wie die Materie in allen Dingen der Form angepafst ist." (A. a. O. q. 37. a. 4.) Der Charakter der formellen Seite ist sonach gleichsam der körperlichen eingedrückt, so dafs aus sichtbarer körperlicher Änderung auf die innere Leidenschaft geschlossen werden kann. Eine bestimmte Art der ersteren ist ein äufserer Ausdruck für eine ganz bestimmte Art des inneren Begehrens. Hierauf stützt sich eine zweifache Weise, die Leidenschaft zu erklären, nämlich auf Grund der materiellen oder der formellen Seite. Diese zweifache Weise der Definition wendet z. B. Thomas an bei Erklärung der Leidenschaft des Zornes, indem er einerseits sagt: „Der Zorn ist das Streben nach Rache", andererseits: „Der Zorn ist die Entzündung des Blutes ums Herz".

II. Wie der Form eine bestimmte Ursächlichkeit bezüglich der Materie zugeschrieben wird, deren Gestaltung sie hervorbringt, so mufs auch ein ähnlicher Einflufs der Seelenthätigkeit der Leidenschaft auf die körperliche Zuständlichkeit angenommen werden. Ganz ausdrücklich bezeugt dieses Thomas: „Die geistige Seelenbewegung ist von Natur Ursache für die körperliche Änderung." (Summ. theol. I. II. q. 37. a. 4. ad 1.) Wir unterschieden oben Änderungen des körperlichen Zustandes, welche der natür-

lichen Lebensbewegung widerstreben, die also ihrer Art nach auf eine Schädigung des Lebens hinauslaufen, andere, die an und für sich in gleicher Richtung mit der gewöhnlichen Bewegung sich halten, dadurch dem Menschen nach seinem leiblichen Wohle zuträglich sind und höchstens durch eine zu starke Regung schaden können. Deshalb haben wir, soweit unser Wille die Leidenschaften hervorzurufen und zu bestimmen vermag, ein Regulativ des körperlichen Zustandes. Es liegt in etwa in unserer Macht, gerade diejenigen Leidenschaften zu wecken, welche dem Menschen zuträglicher sind, diejenigen mehr zu unterdrücken, durch die ein schädigender Einflufs auf die körperliche Zuständlichkeit veranlafst wird. Dem Menschen ist es möglich, durch Regelung der Leidenschaften auf den Gesundheitszustand fördernd oder erhaltend einzuwirken. Liebe, Freude, Verlangen unterstützen ihrer Art nach die Natur des Körpers, können nur wegen Übermafses schaden, andere Leidenschaften, wie Furcht und Verzweiflung, wirken schlechthin schädigend, und vor allem „die Traurigkeit, welche den Geist infolge eines gegenwärtigen Übels niederdrückt". (Summ. theol. I. II. q. 37. a. 4.) Falls eine Leidenschaft den Zustand des Körpers in ungünstigem Wechsel beeinflufst, ist es geraten, durch Wirkung einer anderen Leidenschaft eine entgegengesetzte körperliche Änderung hervorzurufen, so dafs der ungünstigen dadurch ein Gegenmittel geboten wird. Diese Anschauung wird durch Thomas vertreten. „Deshalb kann auf seiten der Zuständlichkeit eines Wesens jede Traurigkeit durch irgend eine Lust besänftigt werden." (A. a. O. q. 38. a. 1. ad 1.) Zu beachten ist hierbei, dafs nach dem Aquinaten „jede Lust jeder Unlust wenigstens dem genus nach entgegengesetzt ist". (A. a. O.) Das ist nämlich dasselbe, als wenn der Gegensatz zwischen beiden in die materielle Seite, die Zuständlichkeit des Körpers, gelegt wird; denn nach den Scholastikern wird das genus der materiellen Seite entnommen. Deshalb ist bei jeder Traurigkeit die Zuständlichkeit des Subjekts dem Zustande entgegengesetzt, welcher bei jeder Lust eintritt." (Summ. theol. I. II. q. 35. a. 4. ad 2.)

III. Die Materie mufs zur Aufnahme der Form disponiert werden; doch sind die Dispositionen, obwohl von der gestaltenden Form abhängig, dem Entstehungsprozesse nach als vorausgehende zu denken. Hier tritt eine Aufeinanderfolge der Ordnung, nicht der Zeit ein. Wenden wir diese Lehre der Scholastiker auf die Leidenschaften an, so ist zwar die körperliche Änderung die Folge des Begehrungsaktes. Aber es kann hier, und zwar selbst der Zeit nach, eine Art Disposition vorhergehen, durch welche der körperliche Zustand sich dem Einflusse dieser oder jener Leidenschaft leichter hingibt. Die körperliche Disposition arbeitet somit den Leidenschaften gleichsam vor, so dafs man wohl von einer körperlichen Anlage zu bestimmten Leidenschaften sprechen kann. Wenn die Disposition des Körpers derartig ist, dafs sie leicht in die Zuständlichkeit übergeht, welche dieser oder jener Leidenschaft entspricht, dafs sie derselben gegenüber leicht erregbar ist, dürfte von einer Anlage zur Leidenschaft die Rede sein. „Aus dem Zustande des Fleisches", sagt Thomas in Summ. theol. I. II. q. 77. a. 3 ad 2, „erheben sich in uns Leidenschaften, weil das sinnliche Begehren eine Kraft ist, welche eines körperlichen Organs bedarf." Bei der Frage, inwiefern der Teufel die Ursache der Sünde sein könne, antwortet derselbe unter anderem: „Er kann die Ursache der Sünde sein nach Weise jemandes, welcher vorher disponiert, indem er nämlich durch eine gleichartige Erregung der Lebensgeister und Flüssigkeiten (gleichartig der Erregung, wie sie bei den betreffenden Leidenschaften vor sich geht) einige mehr zum Zürnen oder zum Begehren (ad concupiscendum) oder zu einer anderen Leidenschaft geneigt macht. Denn es ist offenbar, dafs nach einer im Körper vorherrschenden Disposition der Mensch mehr zur Konkupiscenz und zum Zorne und derartigen Leidenschaften hinneigt" (de malo q. 3. a. 5). Die eigentümliche Mischung der verschiedenen Bestandteile, aus denen der Körper besteht, oder das sogenannte Temperament (temperamentum, complexio) ist der Grund der Veranlagung zu verschiedenen Leidenschaften. So „sind die Sanguiniker (sanguinei) mehr zur Liebe geneigt." (Summ. theol. I. II. q. 48. a. 2.) „Die Jünglinge haben wegen der Wärme ihrer Natur viele Lebens-

geister, und so erweitert sich in ihnen das Herz, aus der Erweiterung des Herzens aber ergibt sich, dafs jemand nach Schwierigem strebt, und deshalb sind die Jünglinge mit Mut und guter Hoffnung begabt.“ (A. a. O. q. 40. a. 6.) „Der Mensch ist zum Zorne geneigt, insofern er ein cholerisches Temperament hat.“ (A. a. O. q. 46. a. 5.) Jedoch darf nicht übersehen werden, dafs niemals eine natürliche Anlage im Menschen besteht, welche notwendig die Leidenschaft hervorriefe selbst gegen das Widerstreben des Willens. „Im Menschen“, vgl. Thomas a. a. O. ad 1, „kann auf seiten des Körpers eine natürliche Zusammensetzung beobachtet werden, welche in bestimmten Schranken gemischt ist. Auf Grund dieser Zusammensetzung hat der Mensch der Art nach von Natur keinen Überreiz zum Zorne oder zu irgend einer anderen Leidenschaft, nämlich infolge der Mischung. Die übrigen lebenden Wesen haben nicht eine so beschaffene Zusammensetzung, sondern vielmehr den Zustand einer extremen Zusammensetzung und sind deshalb von Natur aus zum Übermafs irgend einer Leidenschaft veranlagt, wie der Löwe zur Kühnheit, der Hund zum Zorne, der Hase zur Furcht.“ Weil ferner „die Gröfse der Leidenschaft nicht allein von der Zugkraft des Agens, sondern auch von der Empfindlichkeit des Leidenden abhängt, da die leicht empfindlichen Dinge auch von geringen einwirkenden Ursachen stark beeinflufst werden“ (Summ. theol. I. II. q. 22. a. 3. ad 2), so trägt die beim Menschen vorhandene körperliche Zuständlichkeit zur Heftigkeit einer Leidenschaft bei. Eine grofse Empfindlichkeit der materiellen Seite, auch von geringer Seelenbewegung erregt zu werden, kann durch öftere leidenschaftliche Vorkommnisse herbeigeführt werden. „Der Philosoph sagt, dafs jemand, der in der Leidenschaft lebt, von einer nur schwachen Vorstellung (a modica similitudine) in Erregung gesetzt wird.“ Darin liegt unter anderem begründet, dafs die Heilung der Gewohnheitssünder so schwierig ist. Doch ist eine derartige Heilung auch wohl von körperlicher Seite mit in Angriff zu nehmen. Denn durch Einwirkung auf die körperliche Zuständlichkeit ist eine Beruhigung von Leidenschaften möglich. „Dasjenige, welches in der körperlichen Natur den

natürlichen Zustand der Lebensbewegung wieder herbeiführt widerstrebt der Traurigkeit und mildert dieselbe." (A. a. O, q. 38. a. 5.) So empfiehlt Thomas, gestützt auf diese Anschauung, Schlaf und Bäder gegen die Leidenschaft der Traurigkeit und beruft sich auf das Zeugnis des hl. Kirchenlehrers Augustin. (A. a. O.) Dasselbe liefse sich auch als Heilmittel gegen den Zorn empfehlen, „indem alle jene Dinge (in der Einwendung sind Mittel gegen den Zorn angegeben) den Zorn verhindern, insofern sie der Traurigkeit vorbeugen." (Summ. theol. I. II. 47. a. 3. ad 3.)



DIE TAO-LEHRE DES LAO-TSE.

Von

Dr. HERMAN SCHELL.

Unter allen Schriften, in welchen die religiöse Forschung des Menschengeistes aufserhalb des Kreises der alttestamentlichen und neutestamentlichen Inspiration ihre mühsam errungenen Ergebnisse niedergelegt und der Zukunft als Vermächtnis überliefert hat, wird wohl kaum eine zu finden sein, welche dem Büchlein Lao-tses, dem Tao-te-king, den Primat streitig machen dürfte. Das Interesse, welches die christliche Theologie den religiösen Urkunden altheidnischen Denkens und Glaubens entgegenbringt, ist zunächst das gemeinmenschliche Interesse an der Geistesentwicklung unseres Geschlechts hinsichtlich derjenigen Fragen, welche immer die Fragen des menschlichen Herzens in seiner individuellen Einsamkeit wie der Menschheit in ihrer unübersehbaren Verkettung gewesen sind: dieses Interesse, welches gemeinmenschlich ist, erwähnen wir zuerst, weil die Gnade der Natur keinen Eintrag thut, weil die Offenbarung die Teilnahme für das menschliche Ringen nach Wahrheit und Gott nicht pietistisch einengt, noch die Bereitwilligkeit mindert, dessen Erfolg und Wert nicht blofs gerecht, sondern auch freudig zu würdigen.

Aufserdem ist es ein christliches, insbesondere ein katholisches Interesse, welches sich den litterarischen Denkmälern der Religionsgeschichte zuwendet, vor allem jenen Schriften, welche für ein gewisses Gebiet das Ansehen heiliger Schriften erlangt haben.

Die Gesetze der göttlichen Heilsthätigkeit, insbesondere der Vorbereitung des Heiles, können infolge der Erweiterung unseres religionsgeschichtlichen Wissens besser und sicherer erkannt werden; sicherer, weil dieselben, von wenigen Grundgesetzen abgesehen, aus den Ausführungen des alten und neuen Testamentes exegetisch exakt zu abstrahieren und durch die historische Wirklichkeit zu bewähren sind; besser, weil die Beweise sich mehren, durch welche die religiöse Fähigkeit und die stille Gnadenführung der gefallenen Menschheit in helles Licht gestellt wird, jene Gnadenordnung, welche als besondere Providenz über der kirchlichen Organisation steht, und jedem ohne Ausnahme die gratia sufficiens ad salutem vermittelt. Wenn menschliche Sympathie mit Freuden die edelsten Früchte menschlicher Geistesentwicklung allenthalben sammelt, so hat die christliche Nächstenliebe noch mehr Grund zur Befriedigung, wenn sie allzeit und überall die Lichtspuren jenes Logos findet, der jeden Menschen erleuchtet hat und erleuchten wird, und zwar nicht — umsonst: denn er ist nicht ein Licht kalter Aufklärung, non quodcumque Verbum, sed Verbum spirans Amorem.

Die Auffassung, welche Lao-tses Tao-te-king seitens der europäischen Wissenschaft gefunden hat, ist so verschieden, daſs dies von der systematischen Darstellung seiner Gedanken abhalten könnte: läuft man ja Gefahr, vergebens, d. h. mit Ideen zu arbeiten, welche nicht diejenigen des Altmeisters, sondern des Übersetzers sind. Allein ich unternahm es doch; einmal, weil trotz aller Verschiedenheit in der Auffassung alle Übersetzer darin übereinstimmen, daſs Lao-tse ein religiöser Denker von der höchsten Bedeutung sei, ein Urteil, das er ja schon dem ihn besuchenden Konfutse abrang. Sodann ergab mir die Würdigung der Übersetzungen, daſs sie trotz der verschiedenen Wiedergabe einzelner Hauptbegriffe bezüglich des Gesamtresultates keinen Zweifel über den Geist des Systems lassen. Die Kraft des Geistes und die Konsequenz der Gedanken ist so groſs, daſs sie gewissermaſsen die Hülle des sprachlichen Ausdrucks sprengt. Ein ähnlicher Vorzug ermöglichte einst auch der Scholastik das richtige Verständnis der aristotelischen Schriften trotz ihres korrupten Textes.

Stanislas Julien verwarf nicht blofs die Deutung der gelehrten Missionäre nnd Abel Remusats, welche in Tao den dreieinigen Jehovah nach Begriff und Namen wiedererkennen wollten, sondern erklärt: L'emploi et la définition du mot Tao excluent toute idée de cause intelligente, et qu'il faut le traduire par Voie, en donnant à ce mot une signification large et élevée, qui répond au langage de ces philosophes, lorsqu'il parlent de la puissance et de la grandeur du Tao. Lao-tseu représente le Tao comme un être dépourvu d'action, de pensées, do désirs ... cf. Lao-tseu Tao-te-king, de livre de la voie et de la vertu ... par St. Julien. Paris 1842. p. XIV. Ich will nicht auf den Widerspruch in der Prädikation des Tao in den citierten Sätzen hinweisen, sondern nur darauf, dafs die von diesem Vorurteil begleitete Übersetzung Juliens vollauf genügt, nm die von ihm zugestandene Abstraktion: ‚dor Weg' znm theistischen Gottesbegriff mittelst der logisch notwendigen Deutung der Attribnte fortznbilden. Es schliefst sich ja die Übersotznng Viktors von Straufs (Leipzig 1870), nach welcher wir uns wegen ihrer unverkennbaren nnd anerkannten Vorzüge entweder unmittelbar oder mit einzelnon Abänderungen auf Grund des beigefügten wertvollen Kommentars in unseren Citaten richten, fast durchaus an Julien an, und doch — wie ganz anders ist von vornherein die Anffassnng Lao-tses bei Straufs! Nicht blofs stellt er die Bedentung des Taò als Gottesnamens wieder her, sondern auch die trinitarische Gottesidee und den Namen Jehovah nach Abel Rémusats und der Jesuitengelehrten Deutnng.

Die Gewalt, welche Julien dnrch seine farblose Erklärung dem Gedanken-Texte des Tao-te-king angethan, erschien Reinhold von Pläncker so nnberechtigt, dafs er zur Ehrenrettung des grofsen Lao-tse das Tao-te-king ‚den Weg zur Tugend' aus dem Chinesischen übersetzte nnd erklärte, Leipzig 1870, kurz vor Straufs. Vielleicht ist es gerade der heftige Eifer, von welchem sein Werk beseelt ist, was seine wissenschaftliche Opposition gegen Julien des Erfolges beraubte; — mir ein Beweis, dafs die Übersetzung des 69. Kap. nach Julion in ihrem Ergebnis doch nicht so haarsträubend ist, wie er sie p. XV nennt.

Den wichtigsten Gegensatz zwischen Julien und Straufs (auch Chalmers) einerseits, nnd Plänckner andererseits verursacht die Übersetzung des voû oêy. Bei übereinstimmender Erklärung, dafs es Nicht-thun oder Non-agir bedenten könne, behanptet Plänckner, dafs diese Bedeutung zu Widersprüchen und zu Geschmacklosigkeiten führe, und will, dafs es übersetzt werde: ‚Abstraktionen machen, sich mit dem Übersinnlichen, mit dem Geist beschäftigen'. l. c. p. 26. Allein auch seine Übersetzung befreit nicht von den Schwierigkeiten, welche er vermeiden will, die eben jeder Übersetzung alter und fremdartiger Denkweise, ja jeder Ausdrucksform des Denkens als solcher anhaften, und die wir selber an unserer Terminologie nur deshalb nicht bemerken, weil sie gewohnt ist. Bei jeder Abstraktion mufs etwas unterschieden oder negiert werden, und je schärfer diese Negation (im Sinne der begrifflichen Unterscheidung) vollzogen wird, desto besser erfüllt sie ihren Zweck. Ob wir das göttliche Wesen nach der Ausdrucksweise der abendländischen, d. h. griechischen Philosophie und christlichen Theologie als überwesentlich, das göttliche Thun als identisch mit seinem unveränderlichen Wesen bezeichnen, oder ob wir in der Weise des fernsten Morgenlandes dasselbe als Nichtsein und Nichtthun zur begrifflichen Vorstellung bringen: die Tendenz der logischen Operation ist beidemal dieselbe; das Sein und Thun, wie wir es empirisch kennen, soll bezüglich Gottes negiert werden. Dafs die Negation des Seins und des Thuns jedoch keine vollständige sein und nur soweit gehen dürfe, als die Unvollkommenheit, wird entweder — wie in der uns geläufigen Terminologie — durch Vermeidung rein negativer Ausdrücke, oder wie bei Lao-tse nach V. v. Straufs' Übersetzung durch paradoxe Gegenüberstellung positiver Prädikate verständlich gemacht. Dem ist Julien in seiner Erklärnng allerdings nicht gerecht geworden, da er, wie die chinesischen Kommentatoren, Lao-tse für einen Lehrer des Qnietismus hielt: wie sehr mit Unrecht, beweist seine eigene Übersetzung auch ohne den sarkastischen Triumph Plänckners zu cap. 81. p. 423. Wir wollen uns keineswegs in die sinologische Erörterung der Etymologie von voû oêy einlassen, können jedoch nicht unter-

lassen, auf die Schwierigkeiten hinzuweisen, in welche Plänckners Übersetzung in dem ersten Satz von c. 37 und c. 48 gerät: Während Julien übersetzt: Le Tao pratique constamment le Non-agir et (pourtant) il n'y a rien qu'il ne fasse, paraphrasiert Plänckner also: ‚Das Tao ist zwar ewig die höchste Abstraktion, der vollkommenste geistige Begriff, und dennoch gibt es nichts Seiendes, nichts Materielles, was nicht durch dasselbe entstanden wäre'. Nicht blofs bietet das Immaterielle keine Schwierigkeit, um es als wirkende Ursache zu denken, sondern es ist sogar dasjenige Concretum, von welchem wir eigentlich allein die Idee der Ursächlichkeit abstrahieren, indem wir unseres Wollens und seiner Kraftwirkung bewufst werden. Bezüglich c. 48 cf. Julien p. 177 sq. und Plänckner l. c. p. 230 bzw. 233: ‚Die höchste Abstraktion (ist) jedoch nicht ein Nichtseiendes: — wahrhaftig! Erfafst man das All jemals durch eine Non-Res? Da doch jenes (das All) enthält die Res, (so ist's) nicht ausreichend, damit zu erfassen das All'.

Ob wir von der Übersetzung Juliens mit Non-agir ausgehen, oder ob wir die Plänckner'sche Bedeutung annehmen: das Endresultat ist infolge der übrigen Prädikate die Notwendigkeit, eine solche Thätigkeit zu verstehen, von welcher alle Unvollkommenheiten des Agere abgestreift sind, welche also im höchsten Grad immateriell, geistig, ideal ist, wie Plänckner will. Dafs die Feststellung der etymologischen Bedeutung jedoch äufserst wichtig sei, wollen wir damit keineswegs bestreiten; die verschiedene Bedeutung macht sich vor allem in der Politik des Buches geltend, indem L. nach Pl. mehr als liberaler, nach Jul. mehr als konservativer Staatsmann erscheint.

In dem Folgenden geben wir eine systematische Zusammenstellung der Lehre und Ideen Lao-tses, nicht als ob wir den logischen Aufbau des Tao-te-king bezweifelten, sondern um dieselben nach jenen Gesichtspunkten zu ordnen, welche formell wie sachlich für unsere Spekulation überhaupt und für die Würdigung Lao-tses insbesondere mafsgebend sind.

I.

SPEKULATIVE THEOSOPHIE.

§ 1. *Das höchste Wesen.*

Es ist nicht der Weg dialektischer Beweise, auf welchem uns Lao-tse zu Taò hinführt: Gott ist ihm eine Thatsache, in deren Lichtfülle wir durch Vertiefung eindringen. Der erste Versuch des menschlichen Denkens dieser ewigen Thatsache gegenüber ist die Bestimmung des göttlichen Wesens; allein schon hier erweist sich die Schärfe des endlichen Geistes als zu stumpf. Gott kann nicht ausgesprochen werden; auch der allgemeinste Name, derjenige des Seins, paſst nicht für ihn, weil er von endlichen und beschränkten Dingen abgezogen ist, und dieser Beschränktheit nicht ganz ledig werden kann. Daher nennt ihn Lao-tse das Nichtsein oder den gewissermaſsen Nichtseienden, die Leere, den Abgrund, den Namenlosen, den Stillen. Die Verschiedenheit des göttlichen Wesens von der Welt ist so groſs, daſs es über alle Kategorieen des endlichen Seins, welches sich in Gattungen und Arten entfaltet, über alle Beschränktheiten stofflicher, räumlicher und zeitlicher Existenz erhaben gedacht werden muſs. Selbst von dem Begriff Wesen hat Gott nur an sich, was derselbe an reiner Vollkommenheit besagt; Gott ist überwesentlich im Sinne der griechischen Kirchenlehrer, actus purus im Sinne der Scholastik, absolut nach moderner Terminologie. Daher kann er nicht begriffen und ausgesprochen werden. ‚Taò, kann er ausgesprochen werden, ist nicht der ewige Taò. Der Name, kann er genannt werden, ist nicht der ewige Name'. Indes soll die Namenlosigkeit in eigentümlicher Auszeichnung demselben 1. Kapitel zufolge nur dem verborgenen Urgrund in Taò zugeschrieben werden. ‚Taò ist leer, und gebraucht er defs (sc. seiner Wesenheit oder Leere), so wird er nie gefüllt (nach Strauſs' Paraphrase: ‚Taò ist leer, und dabei gebraucht er diese Leere, um sie nämlich zu füllen, ohne dadurch selbst gefüllt zu werden'. l. c. p. 23.). Ein Abgrund, oh, gleicht er aller Wesen

Urvater ... Tiefstill — gleichwie wenn er da wäre. Ich weifs nicht, wessen Sohn er ist. Er zeigt sich als des Herrn Vorgänger'. c. 4. a. c. ,Taò der Ewige hat keinen Namen'. c. 32. Unfähig, sein Wesen zu benennen, versuchen wir es, ihn nach seinen Eigenschaften zu bezeichnen; allein jede dieser Bezeichnungen fordert ihre Ergänzung bzw. Berichtigung durch eine andere, und allesamt finden trotzdem nur analoge Anwendung. c. 25: ,Es gab ein Wesen, unbegreiflich vollkommen, ehe denn Himmel und Erde entstanden. So still! so übersinnlich! Es allein beharrt und wandelt sich nicht. Durch alles geht's und gefährdet sich nicht. Man darf es ansehn als der Welt Mutter. Ich kenne nicht seinen Namen; bezeichne ich es, nenn' ich's Taò. Bemüht ihm einen Namen zu geben, nenn' ich's grofs; als grofs nenn' ich's überschwenglich (d. h. die Kategorie der mefsbaren Gröfse übersteigend); als überschwenglich nenn' ich's entfernt (d. h. schlechthin über alles Sein und Denken erhaben); als entfernt nenn' ich's zurückkehrend (weil es trotz seiner Erhabenheit allem immanent ist; getrennt durch seine Reinheit, nicht durch örtliche oder ursächliche Geschiedenheit). Denn Taò ist grofs, der Himmel ist grofs, die Erde ist grofs, der König ist auch grofs. In der Welt gibt's viererlei Grofse, und der König bleibt deren Einer. Des Menschen Richtmafs ist die Erde, der Erde Richtmafs der Himmel, des Himmels Richtmafs Taò, Taòs Richtmafs sein Selbst." (Bei dem Zusammenhang der vier analogen Gröfsen ist zu erwägen, dafs dem chinesischen Geiste Erde und Himmel nicht blofs den physischen, sondern auch den ethischen Kosmos bedeuten.) Sein Wesen ist einfach, unteilbar, schliefst jede Komposition und Dekomposition, Zusammensetzung und Zersetzung aus.

c. 14b: ,Sein Oberes ist nicht klar, sein Unteres ist nicht dunkel. Immer und immer ist er unnennbar und wendet sich zurück ins Nichtwesen. Das heifst des Gestaltlosen Gestalt, des Bildlosen Bild; das ist gar unerfafslich. Ihm entgegnend, sieht man nicht sein Haupt, ihm nachfolgend sieht man nicht seine Rückseite.'

Ein grofser Vorzug des Tao-te-king liegt darin, dafs sein Verfasser die Notwendigkeit erkannte, die absolute Transcendenz

des göttlichen Wesens mit seiner vollkommenen Immanenz in der Welt zusammenzudenken. Wie aus c. 25 erhellt, durchdringt Gott alle Dinge, ohne von ihnen in seiner Reinheit getrübt oder gefährdet zu werden; unveränderlich, wie er vor und über der Welt ist, bleibt er es auch, insofern er die ganze Welt erfüllt.

Dafs er bewufster Geist und heiliger Wille ist, jedoch mit Abstreifung der Beschränktheit des menschlichen Erkennens und Strebens, beweisen die Gestaltung der Ideen sowie die ethischen Eigenschaften, welche aus seiner Schöpfung und Vorsehung hervorleuchten. cf. c. 21. 34. 51. 62

§ 2. *Die Wirksamkeit Gottes.*

Wie Gott seinem Wesen nach weder Sein (im empirischen Sinne) noch Nichtsein ist, so ist auch sein weltschöpferisches Wirken weder Thun noch Nichtthun. ‚Taò ist ewig ohne Thun und doch ohne Nichtthun', das erste, insofern die Thätigkeit ein Bedürfnis voraussetzt und eine Veränderung bedeutet; das zweite, weil ihm die Vollkommenheit des Thuns eignet und seinem ewigen Wirken die thatsächliche Schöpfung entspricht. Sein Wirken ist sein Wesen: ewige Ruhe und Vollkommenheit, ohne Übergang vom Können zum Thun, vom Bedürfnis zur Befriedigung. Da er reine Wirklichkeit und lautere Macht ist (c. 32), so ist seine Wirksamkeit absolut, allumfassend, unwiderstehlich und doch gewaltlos, weil erhaben über die Gegensätze, welche die Form des endlichen Wirkens sind. Die Allwirksamkeit Gottes ist durch keine endlichen Kategorieen physisch beschränkt, durch kein Bedürfnis und hierauf beruhende Selbstsucht ethisch beschränkt; er ist die lautere Güte, welche in ihrem Wirken nicht sich sucht, sondern sich selbst ihren Geschöpfen hingibt, und zwar in der anspruchlosesten und demütigsten Weise sich der Natur der Geschöpfe anschmiegend. Aus derselben ethischen Transcendenz des göttlichen Wesens folgt desgleichen, dafs es als das alleinige und allgemeine Gut (bonum universale) zu keinem besondern Gut in Gegensatz treten kann, da alle nur Ausstrahlungen oder Differenzierungen von ihm selber sind. Daher streitet Gott mit

niemanden, darum wird ihm nicht gegrollt; als absoluter Geist kann er seine unendliche Allmacht beherrschen, als absolute Güte will er dem Schwachen aufhelfen, nicht durch die Wucht seiner Allgewalt das Schwache erdrücken: er mäfsigt durch Zurückhalten und Langmut den Glanz seiner Herrlichkeit und die Macht seiner Gnade. Er ist klein und grofs zugleich; klein und demütig wegen seiner Bedürfnis- und Anspruchslosigkeit, grofs wegen seiner allbelebenden Güte. Hierfür citiert er in c. 4 den alten Vers:

,Er bricht seine Schärfe,
Streut aus seine Fülle,
Macht milde sein Glänzen,
Wird eins seinem Staube.'

Er nennt diese Milde sogar Schwachheit; allein eine Schwachheit, welche auf unendlicher Macht beruht.

c. 34: ,Der grofse Taò, wie er umherschwebt! (Julien: Le Tao s'étend partout; il peut aller à gauche comme à droite.) Er kann links sein und rechts. Alle Wesen verlassen sich auf ihn, um zu leben, und er versagt nicht. Ist das Werk vollendet, nennt er's nicht sein. Er liebt und nährt alle Wesen und macht nicht den Herrn. Ewig ohne Verlangen, kann er klein genannt werden. Alle Wesen kehren sich (zu ihm), und er macht nicht den Herrn, — er kann grofs genannt werden. Darum der heilige Mensch nie den Grofsen macht, drum kann er seine Grofsheit vollenden'. Aus dem Verhalten des vollkommenen Weisen, der sich nach Gottes Urbild einrichtet, solle man die göttliche Weise zu wirken entnehmen; c. 8: ,Der ganz Gute ist wie Wasser — Wasser ist gut, allen Wesen zu nützen, und streitet nicht; es bewohnt, was die Menschen verabscheuen, sc. die Tiefe —; drum ist er nahe an Taò. Im Wohnen ist er gut der Erde, im Herzen gut dem Abgrund, im Geben gut der Menschenliebe, im Reden gut der Wahrheit, im Herrschen gut dem Regiment, im Geschäft gut der Geschicklichkeit, im Bewegen gut der Zeit. Er streitet nicht, drum wird ihm nicht gegrollt.' c. 37: ,Taò ist ewig ohne Thun, und doch ohne Nicht-Thun. Wenn Könige und Fürsten (das) zu beobachten vermöchten, alle Wesen würden von selbst

sich umwandeln. Wandelten sie sich um, und wollten sich aufthun, ich würde sie niederhalten mit des Namenlosen Einfachheit.

Des Namenlosen Einfachheit
Bringt auch Begehrenslosigkeit;
Begehrenslosigkeit macht ruhn
Und alle Welt von selbst das Rechte thun.'

Das Geheimnis der göttlichen Allgewalt liegt in dem Verzicht auf Anstrengung und Vielgeschäftigkeit, in ihrer Milde und Langmut; so c. 32: ‚Taò, der Ewige, hat keinen Namen. Seine Einfältiglichkeit (d. i. Sanftmut, Geduld, Ruhe und Gewaltlosigkeit), wie zart sie auch ist, die ganze Welt wagt nicht sie dienstbar zu machen. Wenn Fürsten und Könige vermöchten sie zu halten, alle Wesen würden von selbst huldigen, Himmel und Erde sich vereinigen, erquicklichen Tau herabzusenken; das Volk, niemand geböte ihm, und von selbst wäre es rechtschaffen. — Der da anhebt zu schaffen, hat einen Namen. Ist der Name denn bereits da, so wolle man auch anzuhalten wissen. Wer anzuhalten weiſs, ist dadurch auſser Gefahr. Ähnlich ist Taòs Sein in der Welt, wie Bäche und Flüsse, die zu Strömen und Meeren werden.' Auch nicht der geringste Teil der göttlichen Wirksamkeit bleibt erfolglos; all sein stilles Walten, so unbemerkt es im besonderen ist, flieſst in seinen Einzelwirkungen nach weisem Plane zu einem Ozean zusammen. Man gewinnt also den sichersten Erfolg für sein eigenes Wirken, wenn man es mit dem göttlichen vereinigt, und den tiefsten Einblick in die Weltgeschichte, wenn man sie von Gott aus erforscht. ‚Hält man sich an den Taò des Altertums, um zu beherrschen das Sein der Gegenwart, so kann man erkennen des Altertums Anfänge; das heiſst Taòs Gewebeaufzug' (= die Verkettung der geschichtlichen Ursachen und Wirkungen). c. 14 c. Eine ähnliche Auffassung von der Wirksamkeit Gottes findet sich bei Plato und Aristoteles, indem das an sich Gute durch seine Güte alles bewegt und erregt; sie ist in die Glaubenswissenschaft Augustins und Thomas' aufgenommen und insbesondere von der Augustinerschule zur Erklärung der göttlichen Bewegung des freien Willens verwertet worden: Gott als der allein Gute erwecke und fessle die Neigungen der Geschöpfe,

weil eben nur das Gute, also das Göttliche in allen Dingen zur Begierde reizen kann. — In der hl. Schrift vergl. Sap. 7,30—8,1: Luci comparata invenitur prior; illi enim succedit nox, sapientiam autem non vincit malitia; (die Weisheit des göttlichen Wirkens kann keinen Gegner haben, weil sie keinen Gegensatz haben kann, da ja alles ein Ausflufs ihrer Güte ist.) Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. c. 11, 22 sq. . . . Sed misereris omnium, quia omnia potes. 12, 1 sq. . . . Ob hoc quod omnium Dominus es, omnibus te parcere facis. . . . Tu autem dominator virtutis cum tranquillitate judicas et cum magna reverentia disponis nos; subest enim tibi, cum volueris, posse. 12, 18.

Ihrem Inhalt nach ist die göttliche Wirksamkeit die Vollursache der Welt in Entstehen, Bestand und Vollendung. Als Schöpfer ist Taò die Quelle ihres idealen wie ihres realen Seins; der Schöpfer der Weltidee und aller in ihr beschlossenen Wesensbilder durch sein Denken, der Urheber ihrer thatsächlichen Existenz durch seinen Willen. Merkwürdig ist, dafs Lao-tse seine Schöpfungslehre mit Emphase auf göttliche Belehrung zurückführt. ‚Des leeren Vermögens Inhalt, nur Taò folget er nach. Taò ist Wesen, aber unfafslich, aber unbegreiflich. Unbegreiflich! unfafslich! in Ihm sind die Bilder. Unfafslich! unbegreiflich! in Ihm ist das Wesen. Unergründlich! dunkel! in Ihm ist der Geist. Sein Geist ist höchst zuverlässig. In Ihm ist Treue. Von alters her bis jetzt verging sein Name nicht, dieweil er allen Dingen den Anfang ausersieht. Woher weifs ich, dafs aller Dinge Anfang also? Durch Ihn.' c. 21. cf. c. 1. 6. 52.

Gottes schöpferische Thätigkeit ruft die Dinge nicht blofs ins Dasein, sondern umgibt und hegt sie mit mütterlicher Vorsehung. Lao-tse folgt nur einem sinnigen Gedanken des chinesischen Geistes, welcher den Himmelsherrn, den Schang-ti, wie seinen irdischen Stellvertreter, den Himmelssohn, als Vater und Mutter seiner Welt auffafst, wenn er Gottes Verhältnis zur Welt als das einer Mutter zu ihrem pflegbedürftigen und hilflosen Kinde darstellt.

Er selbst ist offenbar von der entsprechenden kindlichen Gesinnung durchglüht, wenn er in c. 34 (s. p. 411) und c. 51 die allwaltende Vorsehnng also beschreibt: ‚Taò erzeugt sie, seine Macht erhält sie, sein Wesen gestaltet sie, seine Kraft vollendet sie: daher von allen Wesen keines, das nicht anbetete Taò und verehrte seine Macht. Taòs Anbetung, seiner Macht Verehrung ist niemandes Gebot nnd immerdar freiwillig. Denn Taò erzeugt sie, erhält sie, zieht sie grofs, bildet sie aus, vollendet sie, reifet sie, verpflegt sie, beschirmet sie. Erzeugen nnd nicht besitzen, thun und nichts drauf geben, grofsziehn nnd nicht beherrschen, — das heifst tiefe Tugend.‘ c. 51.

Gottes Weise ist es, sich der Schwachen erbarmend anzunehmen. ‚Des Himmels Verfahren, wie gleicht es dem Bogenspänner! Das Hohe erniedrigt er, das Untere erhebt er (das Überflüssige mindert er, das Ungenügende ergänzt er). Des Himmels Verfahren ist: mindern das Überflüssige und ergänzen das Ungenügende. Des Menschen Verfahren ist nicht also; er mindert das Ungenügende, um es dem Überflüssigen darzubringen. Wer vermag Überflüssiges dem Reiche darznbringen? Nur wer Taò hat. Daher der heilige Mensch thut und nichts draus macht, Verdienstliches vollbringt und nicht dabei verweilt. Er wünscht nicht seine Weisheit sehn zu lassen.‘ c. 77. Für die sittlich freien Menschen ist Gott nicht minder barmherzig: er ist der Erlöser von allem Übel für die Sünder, und die Vollendung alles Gnten für die Tugendhaften:

‚Taò ist aller Wesen Zuflucht
Guter Menschen höchstes Gut
Nicht-guter Menschen Rettung.‘

Anmutende Worte können erkaufen; ehrenhafter Wandel kann noch mehr thun. Sind Menschen nicht gut, wie dürfte man sie aufgeben? Darum setzte man einen Kaiser und bestellte drei höchste Räte (sc. um die Schlechten von ihren Irrwegen durch Gesetz und Gericht zurückzuführen und zurückzuhalten). Mag er auch haben, die da Nephrittafeln (aus Ehrfurcht vor dem Kaiser zur Bedecknng des Mundes) emporhalten, nnd vor sich nehmen ein Vierspann Rosse, — so ist es doch besser, still-

sitzend weiterzukommen in diesem Taò. Warum verehrten die Alten diesen Taò? Nicht, weil er durch täglich Suchen gefunden wird und denen, die Schuld haben, vergibt? Darum ist er das Köstlichste in aller Welt.' c. 62. Deshalb ist er die Liebe und Wonne seiner Geschöpfe, von allen geehrt und angebetet, insbesondere von dem besseren Geschlechte der Urzeit, und zwar mit freiwilliger Religiosität, da er sie nicht durch ausdrückliches Gesetz gefordert hat.

Nach Plänckner ist das Ngáo, welches Taò für alle Menschen ist, der Südostwinkel des Hauses, die tiefste und dunkelste Stelle, die hl. Opferstätte. ‚Für alle Menschen, alle, ist das Tao etwas ungemein Heiliges, Tiefes, die geweihte Stätte, ein hl. Asyl. Dem edeln und rechtschaffenen Menschen gilt das Tao als das höchste, kostbarste Heiligtum, und für den sündigen Menschen, da wird es vielleicht in banger Stnnde die einzige Hoffnung nnd Zuversicht, der letzte Rettungsanker sein.' c. 62 a. Während auch ihm zufolge hier dio sündentilgende Gnade Taòs gepriesen wird, gibt er dem Sohlufs des Kapitels eine Wendung wie Mat. 7, 21: ‚Auf welche Weise verehrten denn aber dio Alten das Tao, wenn sie ihm nahten? Nicht durch Worte noch Bitten von selbst wird's erhalten, (sondorn) habend Sünde (d. i. wenn man Sünde auf dem Gewissen hat), durch Verlassen das Unrecht.' oder bei anderer Lesart: ‚Nicht durch tägliches Bitten von selbst wird's erhalten, (sondern) habond Sünde, durch Verlassen (sie). Deshalb ist das Tao der Welt Herrlichstes.' p. 306 u. 312.

Wie der Schöpfer, so ist Gott anch Ziel und Ende aller Dinge: ‚Znrückführung ist Taòs Bewegen, Schwachsein ist Taòs Gepflegnis.' Julien übersetzt c. 40: Le retour au non-être (produit) le monvement du Tao. (C'est à dire: Dès que les êtres sont retournés au non-être, le Tao leur donne (de nonveau) le mouvement vital.) — La faiblesse est la fonction du Tao. Toutes les choses du monde sont nées de l'être; l'être est né du non-être. Pläenckner dagegen gibt den Sinn also wieder: ‚So ist denn alles, was entsteht und vergeht und wieder auflebt . . . nur durch das Tao, und alle geistige Vermittlnng geschieht durch das Tao. Und sehen wir anch die Dinge auf dieser Erde auf physische

Weise entstehen, . . . so ist doch alles, was da ist, alles Materielle durch das ewig Immaterielle, durch das Tao von Anfang her entstanden.‘ Alle Wesen der Welt entstehen aus (bzw. in) dem Sein. Das Sein entsteht aus dem Nichtsein; d. h. die einzelnen Weltwesen entstehen durch Generation aus den kosmischen Elementen; diese oder das kosmische Sein als Ganzes entsteht aus der Aktion des — gewissermafsen — Nichtseienden = Überseienden, Gottes, oder durch göttliche Erschaffung aus dem Nichtsein. Das Ziel, zu welchem alle Geschöpfe zurückstreben müssen, ist Gott; aber seine zurückführende Weltregierung ist dabei so schonend, dafs es scheint, als ob sie schwach sei, d. h. der gebietenden und zwingenden Macht entbehre. Gott will eben mit seiner Macht an sich halten, um der Selbstthätigkeit seiner Geschöpfe freien Spielraum zu gewähren. Gleichwohl leidet die vergeltende Gerechtigkeit Gottes nicht unter seiner Güte: ‚Des Himmels Weise ist: Er streitet nicht und weifs zu überwinden; Er redet nicht und weifs Antwort zu finden; Er ruft nicht und man kömmt von selbst vor ihn; Langmütig, weifs er doch herbeizuleiten: Des Himmels Netz fafst weite Weiten, Klafft offen und läfst nichts entfliehen.‘ c. 73 b. — Offenbar ist es der Gedanke an Gott als das Alpha und Omega der Weltentwicklung, wenn Lao-tse auf ihn als auf den Schlüssel der Weltgeschichte hinweist: ‚Hält man sich an den Taò des Altertums, um zu beherrschen das Sein der Gegenwart, so kann man erkennen des Altertums Anfänge: das heifst Taòs Gewebeaufzug.‘ c. 14. Haec dicit Sanctus et Verus, qui habet clavem David, qui aperit et nemo claudit, claudit et nemo aperit: Scio opera tua. Apoc. 3, 7 sq. Ego sum Alpha et Omega, principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est et qui erat et qui venturus est, Omnipotens. Apoc. 1, 8.

§ 3. Die inneren Unterschiede in Gott.

Lao-tse macht in den Kapiteln 1. 4. 6. 21. 32 einen deutlichen Unterschied zwischen zwei Personen in Gott; in c. 6 und 14 einen minder bestimmten, in c. 21 und 42 einen bestimmteren Unterschied zwischen drei innergöttlichen Potenzen.

Das erste Prinzip wird dadurch ausgezeichnet, dafs ihm das Überseiende oder das Nichtsein, die Leere, Abgründlichkeit, Namenlosigkeit und Ursprünglichkeit sowohl hinsichtlich der andern göttlichen Prinzipien als wie der Welt in besonderer Weise zugeschrieben wird. Auch die Ewigkeit kömmt ihm eigentümlich zu. ‚Taò, kann er ausgesprochen werden, ist nicht der ewige Taò. Der Name, kann er genannt werden, ist nicht der ewige Name. Der Namenlose ist Himmels und der Erde Urgrund; der Namen-habende ist aller Wesen Mutter. Drum

‚Wer stets begierdenlos, der schauet seine Geistigkeit,

Wer stets Begierden hat, der schauet seine Aufsenheit.‘

Diese beiden sind desselben Ausgangs (= Wesens) und verschiedenen Namens (= verschiedene Personen). Zusammen heifsen sie tief, des Tiefen abermal Tiefes, aller Geistigkeiten Pforte.‘ c. 1. Der Ausdruck tschâng, den V. v. Straufs mit ewig übersetzt hat, kann auch mit unbewegt, unänderlich, nurbeständig, in sich verharrend wiedergegeben werden. Der Taò, dem die Ursprünglichkeit und Abgründlichkeit vorzüglich eignet, ist (nach c. 4) leer. ‚Taò ist leer (d. h. reines Sein), und gebraucht er defs (nämlich seiner überseienden Wesenheit, um sie wirkend zu offenbaren), so wird er nie gefüllt. Ein Abgrund — oh, gleicht er aller Wesen Urvater. ‚Er bricht seine Schärfe, streut aus seine Fülle, macht milde sein Glänzen, wird eins seinem Staube.‘ — Tiefstill — gleichwie wenn er dawäre. Ich weifs nicht, wessen Sohn er ist. (Er ist ohne Ursprung, ist vielmehr des Herrn ewiger Ursprung.) Er zeigt sich als des Herrn Vorgänger.‘ c. 4. Der Herr oder (Schang-)Ti der chinesischen Reichsreligion ist offenbar der namenhabende Taò, welcher in einem näheren Sinne als der Namenlose aller Wesen Vater und Mutter ist und erst Herr wird, nachdem er als Schöpfer sein Reich ins Dasein gerufen hat. Dafs der Namenlose des Herrn Vorgänger und letzterer dem Urgrunde nachfolge, sagt c. 21 nochmals: ‚Des leeren Vermögens Inhalt, nur Taò folget er nach.‘ Der Logos, welcher der absoluten Gottesmacht ihren Ideeninhalt gibt, hat niemanden vor sich als diesen ewigen Taò, dem er durch Ähnlichkeit wie durch Ursprung als zweiter folgt. Auch der hl. Augustin behandelt

die Frage, in welchem Sinne gesagt werden könne, der Vater sei durch den Logos weise: nicht als ob derselbe die Formalursache der göttlichen Weisheit sei, sondern als ihre immanente Offenbarung. Ähnliche Gedanken dürfte Lao-tse den Worten mitgeben wollen.

Wenn unser Theosoph den namenhabenden Taò in besonderem Sinne als Weltschöpfer bezeichnet, so will er doch den Namenlosen nicht davon ausschliefsen; vielmehr durchdringt und beherrscht er die Welt von innen heraus, ohne dafs ihm eine Macht zu widerstehen wagen dürfte. L. will dagegen das Schwierige und Dunkle, ja das Unmögliche fühlbar machen, wenn man den Namenlosen erforschen wollte. Über denjenigen in Gott, welcher als Namentragender die allmächtige Offenbarung seines namenlosen Ursprungs ist, hinauszugehen, sei gefährlich. Qui scrutator est majestatis, obruetur a gloria. Prov. 25, 27. ‚Tao, der Ewige, hat keinen Namen. Seine Einfältiglichkeit (= Milde, Sanftmut, Langmut, welche das Wirken der unbesiegten und begehrungslosen Ur-Sache auszeichnet), die ganze Welt wagt nicht sie dienstbar zu machen . . . Der da anhebt zu schaffen, hat einen Namen. Ist der Name denn bereits da, so wolle man auch anzuhalten wissen. Wer anzuhalten weifs, ist dadurch aufser Gefahr. Ähnlich ist Taòs Sein in der Welt: wie Bäche und Flüsse, die zu Strömen werden.‘ c. 32.

Wie sich aus den angeführten Stellen ergibt, werden dem zweiten Prinzip folgende Propria beigelegt: Es sei des Ersteren Inhalt und Fülle, des Gestaltlosen Gestalt, des Bildlosen Bild, seines überseienden und daher namenlosen Wesens Offenbarung und Name, weil selbst Namen habend; der Welt Schöpfer, Urvater und Herr, des Anfangs Urheber (c. 21). Dem ersteren Prinzip folgt es in der Ordnung des Ursprungs und Denkens nach; denn es ist von ihm gezeugt (c. 42) — jedoch vor der Welt, also vor der Zeit und selbst ewig, wenn auch dem Urgrund die Ewigkeit (als Negation jeden Ursprungs) besonders eignet; mit ihm e i n e s Ausgangs, d. i. Wesens, aber verschiedenen Namens. ‚Zusammen heifsen sie tief, des Tiefen abermal Tiefes, aller Geistigkeiten Pforte.‘ c. 1.

Letztere Worte enthalten bereits eine Andeutung des dritten Prinzips in Gott, des ausströmenden Geistes. Obgleich ausströmend, bleibt er in Gott, weil er desselben überseienden Wesens ist: ‚immer und immer ist er wie daseiend', d. h. in höherer Weise seiend als das Endliche. Er ist unsterblich; er heifst das tiefe Weibliche; des tiefen Weiblichen Pforte heifst Himmels und der Erde Wurzel, c. 6; durch ihn und seine allbelebende Erfüllung der Welt scheint dem zweiten Prinzip, von welchem er (nach c. 42 und vielleicht auch c. 1) in dessen Einheit mit dem namenlosen Taò ausgeht, der Name Mutter aller Schöpfung zuzukommen.[1]) c. 6: ‚Der ausströmende Geist ist unsterblich; er heifst das tiefe Weibliche. Des tiefen Weiblichen Pforte, die heifst Himmels und der Erde Wurzel': nämlich der namenhabende Taò, der Schöpfer und Urvater aller Wesen, und nach c. 1 und 42 der Ursprung oder die Pforte des ausströmenden Geistes. Straufs dagegen fafst des tiefen Weiblichen Pforte im aktiven Sinn, so dafs Himmel und Erde die unerschöpfliche Kraft und Lebensfülle, welche zugleich Leere (vielleicht nach c. 5 so viel wie Unbestimmtheit) ist, von dem Geiste Taòs empfangen, durch welchen Taò der Urgrund der Welt und der namenhabende Taò aller Wesen Schöpfer ist. ‚Immer und immer ist er wie daseiend, und man braucht ihn mühelos.' Die letzte Wendung des Gedankens hebt das überweltliche und göttliche Wesen des Geistes hervor, welcher in metaphysischer Erhabenheit in einem ganz anderen Sinne **ist**, als das Endliche, aber trotzdem mühelos von allen Wesen als Lebensquelle gebraucht wird — als Gabe Taòs. Der Theosoph Lie-tse, welcher

[1]) Zu Kü-schin in c. 6 bemerkt Straufs: ‚Das Schriftzeichen für kü stellte Wasser dar, das durch einen Mund ausströmt und bedeutet einen fortgeleiteten Quell, einen Berg- oder Waldbach, Rinnsal, Strombett, gewöhnlich ein Thal. Wir haben den letzten Ausdruck gewählt (nämlich Thalgeist), erklären ihn aber durch das Thalwärtsgehen oder Ausfliefsen. Kü-schin ist demnach her ausfliefsende Geist.' l. c. p. 33. Da ‚Thalgeist', wie Straufs im Anschlufs an Julien übersetzt, ziemlich schwer verständlich ist, so wählen wir den genaueren und klareren Ausdruck.

um 400 a. Chr. lebte, führt dieses Kapitel gleichfalls an und zwar ‚aus Hoang-tis Buch', jenes vorflutlichen mythischen Kaisers (2697—2597), auf den sich die Tao-sse so gern als ihren Urpatriarchen beriefen.

Von dem Geiste Taòs wird wiederum in c. 21 gehandelt, jedoch in einer Gedankenverbindung, welche Schwierigkeiten darbietet. ‚Des leeren Vermögens Inhalt, nur Taò folget er nach. — Taò ist Wesen, aber unfaſslich, aber unbegreiflich. Unbegreiflich! unfaſslich! In ihm sind die Bilder (= die Ideen der Schöpfung). Unfaſslich, unbegreiflich! in ihm ist das Wesen. Unergründlich, dunkel! in ihm ist der Geist. Sein (dieser) Geist ist höchst zuverlässig. In ihm ist Treue. Von alters her bis jetzt verging sein Name nicht, dieweil er allen Dingen den Anfang ausersieht. Woher weiſs ich, daſs aller Dinge Anfang also? Durch Ihn!' Strauſs versteht unter den Bildern die Ideen der Dinge, unter dem Wesen den Urstoff, soweit er als die reale Möglichkeit der Körperwelt ein Gedankenprodukt des Schöpfers ist, unter dem Geiste die belebende Kraft, welche die Ideen an und in dem auſser Gott gesetzten Urstoff ausbildet. Hiernach wären die drei: Bilder, Wesen und Geist nichts anderes als die drei Naturprinzipien, jedoch so, wie sie in Taò immanent sind. Strauſs selbst gesteht, daſs unter dieser Voraussetzung in dem Texte über den Geist ein Gedankenfortschritt von dem der Welt mitgeteilten Lebensgeist zu dem Geiste, der in Taò bleibt, und als höchst zuverlässig und treu gepriesen wird, angenommen werden müsse. Die Zuverlässigkeit sieht er darin, daſs er, der Geist der Einigung, die Idee und ihr materielles Substrat einigen und ineinanderbilden werde, indem er sie aus Gott infolge seiner reinen Güte heraussetze und im Anfang der Zeit zu wirklicher Existenz führe. — Ohne diese Erklärung des angesehenen Gelehrten als unberechtigt zurückweisen zu wollen, scheint mir doch der geforderte Gedankenfortschritt von dem geschöpflichen Weltgeiste auf den Geist in Taò um des Ausdrucks Khí-tsīng willen bedenklich. Letzterer kann nämlich sowohl mit ‚dieser Geist' als ‚sein Geist' wiedergegeben werden. cf. Strauſs a. a. O. p. 112.

Sollte nicht in den drei Ausdrücken eine in Taò als dem leeren Urwesen immanente Trias gemeint sein, welche insbesondere auch in c. 51 erwähnt wird: ‚Taò erzeugt sie, (seine) Macht erhält sie, (sein) Wesen gestaltet sie, (seine) Kraft vollendet sie.‘ Freilich möchten wir unter der Macht den Urgrund der Möglichkeit aller Dinge, unter dem Wesen die göttliche Weisheit, die Gestalterin der Ideenwelt verstehen, — womit die Nebeneinanderstellung des Wesens und der Bilder in c. 21 nicht stimmt. Allein, wenn es auch nicht gelingen sollte, in c. 51 eine Parallelstelle zu c. 21 nachzuweisen, würde doch der Kontext des letzteren Kapitels gröfsere Durchsichtigkeit und Einheit gewinnen, wenn das Wesen, die Bilder und der Geist auf göttliche, nicht auf geschöpfliche Prinzipien bezogen werden. Die Bilder wären die Ideenwelt, welche das göttliche Denken erzeugt, der Logos, Gottes Ebenbild und der Welt Urbild, des Gestaltlosen und Bildlosen Gestalt und Bild; das Wesen in Gott eben jene Macht, welche das ideal Gedachte aufser dem göttlichen Denken möglich macht, der Urgrund alles Seienden; der Geist die von Taò ausströmende und doch in ihm bleibende Lebenskraft, welche die reale und ideale Möglichkeit der Dinge einigt und so die Welt zur Wirklichkeit vollendet. Diese Beziehung auf das innere Mysterium Gottes läfst allein den wiederholten Ausruf der Verwunderung begreiflich erscheinen, für den der Gedanke an das Enthaltensein des Kosmos in der göttlichen Intelligenz und Macht nicht ausreicht. Möglich wäre noch die Auffassung, dafs das ganze Kapitel von dem namenhabenden Taò und Weltschöpfer handle und dessen idealen Weltplan, dessen realisierende Wesensmacht und dessen Geist als ausströmendes Lebensprinzip entwickelte. Allein auch in diesem Falle wäre die Gedankeneinheit unmöglich, indem der Geist als ausgehendes Prinzip in anderer Weise die Schöpfung vermittelt, als die Weltidee und Wesensmacht, welche nur innere Momente des Weltschöpfers darstellen.

Die beiden Hauptfragen bleiben von der Deutung des eben untersuchten Textes unberührt, die Fragen nämlich, ob Lao-tse wirklich eine Trias von Potenzen in Gott angenommen habe,

oder ob diese Potenzen vielleicht kosmische Prinzipien seien, welche durch irgendwelche Emanation noch teilweis mit Taò zusammenhängen, wie sie andererseits der Welt angehören. Ein derartiger Zweifel ist durch c. 42 ausgeschlossen; denn dieses Kapitel spricht unzweideutig von einem göttlichen Lebensprozefs, der mit einer Dreiheit abschliefst, so zwar, dafs diese Dreiheit die überweltliche Ursache der Schöpfung, d. i. aller Wesen ist. ‚Taò erzeugt Eins; Eins erzeugt Zwei; Zwei erzeugen Drei; Drei erzeugen alle Wesen. Alle Wesen tragen oder stützen sich anf das Ruhende nnd umschliefsen das Thätige; die vermittelnde Naturseele bewirkt die Vereinigung.‘ c. 42 a. Der erste Satz ist das Hauptsymbol der Taò-Sekte, wenn auch mit ganz fremdartigem Verständnis. — Julien übersetzt diesen Teil von c. 42 also: Le Tao a produit un; un a produit deux; deux a prodnit trois; trois a prodnit tous les êtres. Tous les êtres fuient le calme et chorchent le mouvement. Un souffle immatériel forme l'harmonie. Sowohl Julien als Plänckner verstehen unter den zwei das aktive Prinzip Yang und das ruhende Prinzip Yn, unter dem dritten die Harmonie, Lebensseele, Natur. Hiernach ist es schwer verständlich, wie Plänckner diese Trias mit der Aufeinanderfolge der göttlichen Potenzen in c. 1. 4. 6. 21 vereinigen kann, wo die ewige Offenbarung des unsichtbaren Taò nichts mit den zwei Prinzipien Yang und Yn gemein hat, vielmehr den göttlichen Geist in sich birgt, und auch nach seiner Übersetznng von c. 6 überweltlich, weil unvergänglich bleibt. Desgleichen scheint uns mit dieser Übersetznng der Pantheismus deutlich gegeben, zumal bei Würdigung soiner Erklärung zu c. 6. p. 36. Er übersetzt und erklärt c. 42 folgendermafsen: ‚Das Tao schuf das Eine (d. h. der Wille wurde zur That, znr Manifestation nach aufsen). Das Eine schuf die Zwei (d. i. den Himmel, das männliche Prinzip, und die Erde, das weibliche Prinzip). Diese Zwoi erzeugten das Dritte (die Natnr) und dies Dritte erzeugte alles, was da lebt, vor allem den Menschen. Der Menschennatur abor angemessen ist es, das Weibliche, die Erde zu verlassen, und dem Männliehen, dem Himmel zuzustreben, dessen göttlicher Odem ja allos belebte und die Harmonie des

Alls hervorrief.' — Diese Kosmogonie ist nicht blofs selbst dunkel, sondern verdunkelt auch die Idee des Schöpfers. Ein Widerspruch aber ist es, dafs der Mensch die Aufgabe habe, dem göttlichen Odem folgend, die Erde zu verlassen und dem Himmel znzustreben, da doch dieser Odem ebenso die Emanation der Erde wie des Himmels ist, nnd die Erde nicht minder als der Himmel die (wesenhafte?) Offenbarung des nnsichtbaren Tao ist. Entweder lehrte Lao-tse einen trinitarischen Theismus oder einen naturalistischen Pantheismus; jedenfalls keinen abstrakten Theismus. Mit Recht verwirft Straufs die herkömmliche chinesische Anslegung, welche in dem Eins den Taò als Schöpfer, in dem Zwei das thätige und ruhende Prinzip Yang und Yn, in dem Drei die durch die Naturseele Khi (etymol. Odom, Lebenssoele) verbundenen Yn und Yang findet. Denn wie sollen diese Drei alle Wesen erzengen? Sie s i n d nach ihrer Verbindnng durch die betreffenden Naturseelen, oder wenn man eine allgemeine Weltseele annehmen will, durch letztere bereits alle Dinge bzw. das Universum. Selbst wenn wir den Gedanken Lao-tses möglichst der chinesischen Natnrphilosophie akkomodieren, dürfte er nnr sagen: die Zwei (Yn nnd Yang) erzeugen alle Dinge.

Straufs erkennt vielmehr in dem Ureinen den durch sich selbst aus der abstrakten Möglichkeit in (ewige) Wirklichkeit gesetztcn Gott, der sich dadurch, dafs or sich ins Nichtwesen zurückzieht, zn einer Dyas differenziert; nnter dem Zweiten den namenhabenden Taò, des Ersten Fülle und Wesensoffenbarung; unter dem Dritten den unsterblichen und überweltlichen Geist, der aus den Tiefen jener göttlichen Dyas, aller Geistigkeiten Pforte, hervorgeht. Die einzige Forderung, welche diese Auslegung stellt, ist für alle Erklärungen notwendig; dafs nämlich der Zahlbegriff Zwei nnd Drei nicht in dem Sinne geprefst werde, als ob die erste Zeugnng zwei und die dritte drei Produkte erzielte; dann hätten wir nicht Drei als Ergebnis, sondern Sechs oder Sieben. Auch darf der Ansdruck des Zeugens nicht so ausgedeutet werden, dafs eine Selbsterzeugung der ersten Person behauptet würde; sondern der Satz will besagen, zuerst sei die Einheit Taòs, nach der überzeitlichen Zengungsthätigkeit des Einen

sei eine Zweiheit, infolge des produktiven Aktes dieser Zweiheit sei die Dreiheit in Taò vollendet zu denken, jene Dreiheit, welche die schöpferische Weltursache ist. Der Zweck dieser theologischen Ausführung scheint der zu sein, in dem Lebensprozeſs Taòs das Urbild der physischen und ethischen Entwicklung zu erweisen: dem namenlosen und verborgenen Urgrund der göttlichen Trias entspricht das Yu, welches die metaphysische Grundlage aller Wesen ist, sowie auf ethischem Gebiet die Selbstlosigkeit und Demut, die Voraussetzung und der Anfang der wahren Tugend. ‚Was die Menschen hassen, ist: Verwaiste, Wenigkeiten, Unwürdige zu sein, und (doch) machen es Könige und Fürsten zu ihrer Bezeichnung. Denn ein Wesen — ‚bald nimmt's ab und nimmt doch zu, bald nimmt's zu und nimmt doch ab.‘ Was andre lehren, das lehre ich auch (sc. den Fortschritt, aber den wahren). Gewaltthätige, Halsstarrige erreichen nicht ihren Tod. Ich will daraus einen Lehrgrund machen.‘ c. 42 b.

Nach all' dem erhebt sich die Frage, wie es möglich gewesen sein könne, daſs der chinesische Mystiker Lehren ausgesprochen habe, welche bezüglich der überweltlichen Erhabenheit Gottes ganz rein, und bezüglich der göttlichen Trinität dem Dogma der Offenbarung so nahe sind. Lao-tse selbst gibt uns Aufschluſs in c. 21. 70 und 14. Im ersterem beruft er sich für seine Darstellung des Schöpfungsaktes, in c. 70 für seine Lehre überhaupt auf Gott selbst, sei es, daſs er eine innere Erleuchtung ordentlicher oder auſsergewöhnlicher Art, sei es, daſs er eine prophetische Belehrung damit andeutet. In c. 14 dagegen legt er der Gottheit einen Namen bei, den er zwar durch Deutung der Silben nach Art chinesischer Wurzeln verständlich machen will, jedoch selbst als einen Namen von unerforschlichem Inhalt erklärt: Ji-hi-wei. ‚Man schauet ihn, ohne zu sehen; sein Name heiſst Jî (= Gleich); man vernimmt ihn, ohne zu hören; sein Name heiſst Hī (= Wenig); man faſst ihn, ohne zu bekommen; sein Name heiſst Wêi (= Fein). Diese Drei können nicht ausgeforscht werden; darum werden sie verbunden und sind Einer.‘ — P. Prémare, Montucci und Amyot, welche den ersten Namen Khi aussprachen, glaubten in dem dreieinigen

Namen nur eine Hinweisung auf die göttliche Trinität zu finden, nicht aber den Namen Jehovahs; erst Abel Rémusat bewies, dafs der erste Name Ji laute nnd dafs der ganze Name die chinesische Wiedergabe des Offenbarungsnamens sei. Es ergab sich ihm als notwendige Voraussetzung die Thatsache einer geistigen Beziehung zwischen Israel und China in oder vor dem 6. Jahrhundert. ‚Glücklicherweise' — schreibt M. Müller in seinem Essay ‚über falsche Analogieen in der vergleichenden Theologie' (cf. Einleitung in die vergleich. Rel.-Wiss. Strafsb. 1874 p. 300) — ‚danerte der durch diese Übersetzung hervorgerufene Schrecken nicht lange. Stan. Julien veröffentlichte im J. 1842 eine vollständige Übersetzung dieses schwierigen Buches und hier sind alle Spuren des Namens Jehovah verschwunden. ‚Die drei Silben', schreibt er, ‚welche A. Rémusat als lediglich phonetisch und der chinesischen Sprache fremdartig betrachtet, haben eine sehr klare und leicht fafsliche Bedeutung, und sind von chinesischen Kommentatoren vollständig erklärt. Die erste Silbe J bedeutet ohne Farbe, farblos; die zweite Hi ohne Lant oder Stimme, lantlos; die dritte Wei ohne Körper. Die richtige Übersetzung ist deshalb: ‚Du snohst (das Taò, das Gesetz) und du siehst es nicht: es ist farblos; du horchst und du hörst es nicht: es ist stimmlos; du willst es berühren und erreichst es nicht: es ist körperlos.' — Wenn also keine weiteren Spuren in der chinesischen Litteratur entdeckt werden können, die auf eine Verbindung zwischen China und Judäa im 6. Jahrh. v. Christi Geburt schliefsen lassen, so kann uns schwerlich zugemutet werden zu glauben, dafs die Juden diesen Namen, den sie sich kaum getrauten in ihrem eigenen Lande auszusprechen, einem chinesischen Philosophen mitgeteilt hätten.' Würde Juliens Übersetzung auf der lexikalischen Bedeutung der drei Silben beruhen, so wäre es kaum möglich, seiner Erklärung die Berechtigung abzusprechen: alleiu V. v. Straufs hat zu dem Kapitel 14 den Nachweis geliefert, dafs dieselben im Chinesischen die betreffende Bedentnng von farblos, stimmlos und körperlos durchaus nicht haben, sondern dieselbe von den Kommentatoren notgedrungen empfingen, um sie einigermafsen verständlich zu machen. Das

chinesische Lexikon kenne für ji, hi und wei nur die von Straufs verwendete Grundbedeutung; ja die von Ho-schang-kung und anderen Kommentatoren, denen sich Julien anschliefst, angenommene komme nicht einmal als abgeleitete vor. Sie gaben eben den Silben denjenigen Sinn, welchen Lao-tse durch den Vordersatz nahe legt, da sie den Zusammenhang zwischen den drei Silben und den drei Erklärungen nicht verstanden. Aufserdem macht Straufs die Bestimmtheit geltend, mit welcher derselbe Lao-tse, welcher c. 25 schrieb, hier behaupte: ‚Sein Name heifst'; und die trotz der Übersinnlichkeit schwer verständliche Erklärung, sie seien unerforschlich und müfsten zu einem einzigen Namen verbunden werden. Der Kommentator Iuan-tse sucht die behauptete Unerforschlichkeit folgendermafsen zu erklären: ‚Diese Drei sind im Grunde nur Eins. Die Menschen müssen diese Namen gebrauchen, um zu sagen, dafs Taò den Sinnen des Gesichts, Gehörs und Gefühls entgehe, durch die sie ihn suchen wollen.' — Dieselbe Übersinnlichkeit kommt den Gedanken und Wollungen, sowie allen Phänomenen wie der Substanz des menschlichen Geistes zu, ohne dafs dieselbe gerade als Mysterium verehrt würde. Es ist also kein Grund vorhanden, warum Lao-tse gerade nur drei Negativa hervorgehoben, und warum er diese vereinigt und endlich noch als Mysterium bezeichnet habe.

Es bedürfte gerade nicht des Hinweises auf die Zerstreuung der Israeliten infolge der assyrischen und babylonischen Eroberung, um die Möglichkeit einer geistigen Berührung zwischen Israel und China nahezulegen, denn der Fortschritt der Völkerkunde mahnt mehr und mehr von der Anschauung ab, solche Berührungen in früher Urzeit für unwahrscheinlich zu halten. Allein es ist doch wertvoll, sowohl bei 3. Reg. 9, 26 sq. die Seefahrten der salomonischen Zeit stark betont, und bei Isaias 49, 12 den Namen Sinim, als bei den Chinesen die Erinnerung an geistige Einflüsse aus dem fernen Westen zu finden. Von letzteren gibt Lie-tse (um 398 a. Chr.) die Kunde, es sei zur Zeit Mu-wangs, eines Kaisers aus der Tscheu-Dynastie, welcher 1001—946, also gleichzeitig mit Salomo (1018—978) regierte, aus einem Land des äufsersten Westens ein Wundermann gekommen, der sich durch

seine aufserordentlichen Thaten die höchste Verehrung des Kaisers erworben und viele bekehrt habe. Wir denken um so lieber an frühere Berührungen, da auch Lao-tse sich öfters auf ein altes Buch (des mythischen Hoang-ti?) beruft; doch wollen wir spätere, vielleicht persönliche Beziehungen des Altmeisters zu versprengten Israeliten keineswegs minder wahrscheinlich machen. Vielleicht ist selbst die Gedankenreihe, welche Lao-tse zur Auslegung des Namens Jehovah benutzt, aus jener alten religiösen Schrift entnommen. Wenigstens hält dies Straufs für wahrscheinlich, indem Lie-tse von Taò im ersten Abschnitt seines Buches die Worte anführe: ‚Man schaut ihn, ohne zu sehen: man vernimmt ihn, ohne zu hören, man fafst ihn, ohne zu bekommen.‘

Doch sollte nicht heilige Scheu die Israeliten abgehalten haben, einem fremden Manne den Offenbarungsnamen Jehovahs anzuvertrauen? Diese rituelle Scheu dürfte späteren Zeiten verwandter sein, als der weltlichen Grofsmachtsperiode des salomonischen und des späteren Doppelreiches; zudem waren so viele Eigennamen Komposita des hl. Gottesnamens; endlich wird angenommen werden dürfen, dafs auch die ängstlichste Scheu, das Heilige den Unreinen preiszugeben, bei der Begegnung mit Gottesverehrern dem Eifer für Jehovahs Ehre gewichen sei.

Man könnte gegen die Annahme einer zu Lao-tse gelangten Kenntnis der alttestamentlichen Offenbarung geltend machen, dafs sie die trinitarische Gottesidee desselben nicht zu erklären vermöge, indem die Trinitätslehre eine Lehre des neuen Testamentes sei.

Wer diese Schwierigkeit geltend macht, stellt sich natürlich selbst vor die Aufgabe, die Idee der göttlichen Trias bei Lao-tse auf eine causa sufficiens zurückzuführen; denn da Lao-tse den Gottesbegriff von der Vermischung mit der Welt rein bewahrt und transcendental gedacht hat, läfst sich seine Gottestrias nicht mit den pantheistischen Triaden des Brahmanismus oder anderer pantheisierender Religionssysteme vergleichen. Wir halten es durchaus für möglich, dafs die Kenntnis der Trinitätsidee zur Zeit Salomons wie der Propheten das Denken gotterleuchteter

Heiden von Palästina aus beeinflussen konnte und verweisen hierfür auf unsere Ausführungen in der Schrift: ‚Über das Wirken des dreieinigen Gottes.' Mainz 1885. p. 53 sq. Es dient uns der unleugbare Reflex der trinitarischen Gottesanffassung in aufser-israelitischen Schriften über den absolut überweltlichen Gott zur Bestätigung, dafs die betreffenden alttestamentlichen Stellen trinitarisch verstanden werden wollen. Der Name Jehovah in Verbindung mit dem Hinweis c. 21 u. 70 scheint uns das göttliche Siegel zu sein, welches — unbeschadet der Genialität Lao-tses — den Ursprung seiner reinen und übernatürlichen Gotteslehre, wie einiger anderer seiner religiösen Ideen, die im folgenden Teile zur Abhandlung kommen, insbesondere seiner Messiasidee und vielleicht auch der Verpflichtung zur Feindesliebe beurkundet.

Viktor von Straufs fühlt bezüglich der trinitarischen Gottesidee Lao-tses keine Notwendigkeit, eine Beziehung zwischen Israel und China anzunehmen, indem er sie als eine Wahrheit betrachtet, welche der Mensch vermöge seiner Geistesanlage einigermafsen erreichen konnte. ‚Mit freudiger Bewunderung wird er (der Leser) bemerken, bis zu welcher reinen Höhe bei diesen alten Taò-Bekennern die Erkenntnis der göttlichen Trinität bereits gelangt war, welche, weil sie der Notwendigkeit, nicht der Freiheit Gottes angehört, auch in den höheren mythologischen Religionen, wenn auch nur beschränkt und verworren, zum Ausdruck gebracht war.' l. c. p. 200. — Nach katholischer Lehre ist die Dreieinigkeit Gottes, trotzdem sie zur Notwendigkeit seines vollkommensten Wesens gehört, nur durch positive Offenbarung erkennbar; die Spuren trinitarischer Auffassung wären demzufolge entweder auf Erinnerungen an die Uroffenbarung, oder Einflüsse des alttestamentlichen Offenbarungskreises zurückzuführen, oder als nicht analoge und anders zu erklärende Spekulationen zu betrachten: letzteres z. B. in den alten heidnischen Religionen, welche eine Göttertrias entweder in pantheistischem oder mythologischem Sinne lehrten.

Schwieriger fühlt sich R. v. Pläuckner der von so vielen Missionsgelehrten wie Sinologen vorgefundenen Trinitätslehre Lao-tses gegenüber, indem er sich feierlich gegen den Schein

oder die Neigung verwahrt, in dem Tao-te-king Christliches vor dem Christentum finden zu wollen. Er schreibt zu c. 1: ‚Schon im vorstehenden ersten Kapitel wird ein sichtbares Táo von einem unsichtbaren Táo unterschieden, und es wird sich weiter zeigen, dafs das tschhâng-táo, das ewigo Táo, also etwa die ewige Gottheit, eine Trinität in sich vereint. Diese Dreieinigkeit, obschon der christlichen Idee analog, kann dennoch selbstverständlich (600 Jahre vor Christus) nicht mit dieser identisch sein, sondern das Táo in seiner Totalität oder seine Dreieinigkeit umfafst: 1. Den Himmelsherrn, den Ewigen, Erhabenen, den Schöpfer Himmels und der Erde, den Unsichtbaren, das unsichtbare Táo;

2. das sichtbare Táo, die fort und fort schaffende Kraft der Natur, die Natur selbst;

3. das Táo im Menschen. Ein reines, leidenschaftsloses Gemüt kann das Táo erfassen, es kommt zur Erkenntnis, es wird die Gottseligkeit (oder Tugend te) in uns erzeugt und immerhin kann man sagen, der hl. Geist ist es, der über uns ausgegossen wurde.‘ p. 18. cf. p. 114 sq.

Hiermit hat Plänckner die Gefahr einer Trinitätslehre bei Lao-tse so gründlich beseitigt, dafs er den wegen seiner reinen Gotteserkenntnis so hoch gefeierten Altmeister (cf. p. 100) zum entschiedensten Pantheisten macht, wie bei dieser Auffassung aus seiner Übersetzung der c. 4 und 6 unabweisbar erhellt. Wie unterschiede sich denn Lao-tses Taò von dem vedantischen Brahma oder Atman? Wie soll der Geist oder das Taò im Menschen vermutet werden können, wenn Lao-tse nach Plänckners Übersetzung in c. 21 von Taò schreibt: ‚Die ganze geschaffene Natur und ihr Schaffen und Wirken ist nur eine Emanation des Tao. Sie ist das Sichtbarwerden des Tao. Dieses, obgleich an sich ein rein geistiges Wesen und durchaus immateriell, und beides immateriell und geistig in vollendeter Weise, umfafst doch alles Sichtbare; obgleich immateriell und geistig, schuf es doch und sind in ihm alle Wesen. — Unbegreiflich und unsichtbar wohnt aber in ihm ein erhabener Geist. Dieser Geist ist das höchste und vollkommenste Wesen, denn in ihm ist Wahrheit, Glaube, Zuversicht. Von Ewigkeit zu Ewigkeit wird sein

unendlicher Ruhm nicht aufhören, denn in ihm vereinigt sich das Wahre, Gute und Schöne im höchsten Grade der Vollendung. — Wie aber kann ich wissen, daſs das Schöne, Wahre und Gute in vollkommenster Weise sich in ihm vereinigt? — Das weiſs ich von ihm selbst, dem Tao!" So weit der Text seiner Übersetzung. ‚Über dieses Kapitel könnte man wohl einen Foliantenkommentar schreiben, enthält es doch in seinen wenigen Zeilen eine ganze Welt von Ideen, Ideen tiefster philosophischer Forschung über das uranfängliche Sein, über das höchste Wesen. Den Folianten schreibe ich nicht, ich lasse mich nicht einmal ein in Spekulationen, die gar zu leicht trügerisch werden können. Trügerisch, weil man zu der Idee hingeführt werden kann, hier Glaubenssätze vorzufinden, die sich nur im Christentum nachfinden, spezieller im 1. Kapitel des Johannes-Evangeliums. — Trügerisch, weil dort — im Evangelium — in weiterer Folge (im 14. Vers) die Aufklärung des λόγος eine andere ist und werden muſste. — Trügerisch, weil ein vorchristliches Christentum ein Widerspruch ist. Ich habe dreimal das Trügerische wiederholt und ausdrücklich hervorgehoben, und dennoch möchte ich darnach fragen, ist es nicht ungemein auffallend, im Táo-tĕ-king die ganz eigentümliche Ausdrucksweise des Johannesanfangs vorzufinden?‘ p. 91. 92. cf. auch p. 307. Hiernach ist Herr von Pläncker der Ansicht, die Offenbarung der göttlichen Dreieinigkeit habe erst durch Christus stattgefunden und ihre erste biblische Beurkundung in Joh. 1 empfangen, eine Ansicht, welche als falsch erwiesen werden kann, ohne daſs die Göttlichkeit der Offenbarung und der übernatürliche Charakter des Mysteriums irgendwelche Verdunkelung erführe. Eher wäre es fremdartig, wenn der abschlieſsende Vollender der Offenbarung absolut neue und während des ganzen alten Testamentes nicht vorbereitete Lehren gebracht hätte.

Sodann glaubt Pläncker im Hinblick auf Joh. 1, 14, Lao-tse hätte mit der Erkenntnis der göttlichen Dreifaltigkeit auch den Glauben an die Menschwerdung verbinden müssen: — eine mir unverständliche Konsequenz. Und doch erkennt er bei Lao-tse schon hier im ersten Satz von c. 21 eine Annäherung an den

johanneischen Gedanken, ja er findet in c. 78 u. 79 geradezu (cf. p. 410) die Verheifsung oder das Postulat der sichtbaren Verkörperung Gottes in einem Menschen, um der Menschheit König und Führer zu Gott zu werden. Zwar kämpft er auch dort mit jenem Widerstreben, ein vorchristliches Christentum zu finden, wie er wiederholt gesteht; cf. p. 396 sq. 405 sq. — allein der Text hat gegen Ende des Buches, wie es scheint, stärkeren Einflufs auf ihn gewonnen, als im Anfang. Und doch verhält es sich mit dem Postulat eines gottmenschlichen Erlösers, welches Pl. bei Lao-tse findet, nicht anders als mit der Erkenntnis der Dreipersönlichkeit Gottes: beide sind Mysterien der Offenbarung, ihren Lehrsätzen zufolge nur durch Offenbarung, nicht durch Spekulation erreichbar.

Nicht nur kommt R. v. Pläncknor mit sich selbst in Widerspruch, indem er so ängstlich die Trinitätslehre Lao-tses abzuschwächen bemüht ist; es gelingt ihm nicht einmal, seinen Zweck zu erreichen und als vorurteilsloser Forscher vor gläubigen wie ungläubigen Kritikern zu erscheinen. Die objektive Forschung hat rücksichtslos um etwaige Konsequenzen die Thatsachen festzustellen, oder um bildlich zu sprechen, die Höhen, welche sich zeigen, zu erklimmen, unbekümmert darum, wie die Aussicht, bezw. Weltanschauung sich von dort oben herab gestalten möge. Ist er ungläubig oder freireligiös, so darf ihn seine etwaige subjektive Meinung nicht davon abhalten, etwa anders belehrt zu werden; ist er gläubig, so weifs er, dafs es keine Thatsachen gibt, welche mit der Glaubenswahrheit im Widerspruch stehen. Es ist ein beschränkter und kleinmütiger Glaube, der für die Veste Sions ängstlich besorgt, den Thatsachen, d. i. den wissenschaftlichen Aussichtspunkten aus dem Wege geht; diesem Glauben entspräche es allein, die Mauern um das heilige Sion so hoch zum Himmel hinaufzuführen, dafs niemand hinaus und niemand herein schauen oder gehen könnte. Allein dieser Glaube ist nicht der echte; der wahre Glaube weifs, dafs die Ausbreitung und Vertiefung der menschlichen Wissenschaft eher geeignet ist, noch bestehende scheinbare Schwierigkeiten aufzuhellen, als neue zu schaffen; er weifs, dafs es keine Höhe gibt,



welche das Weltbild Lügen straft, das Gottes Offenbarung vor dem gläubigen Auge entrollt; er weifs aber auch, dafs die wissenschaftliche Verarbeitung der göttlichen Wahrheit ein menschlicher und daher mangelhafter und einseitiger Versuch ist, dem unendlichen Glaubensinhalt in wissenschaftlicher Form gerecht zu werden. Die gläubige Forschung bleibt daher am Fufse der Höhen nicht ängstlich stehen, sondern klimmt freudig hinauf, eher an der Spitze — regina scientiarum — als notgedrungen im Gefolge der weltlichen Wissenschaften, weil die göttliche Lehre droben nur eine neue und grofsartige Bestätigung erfahren kann, sie selber aber für ihren menschlichen Anteil an der theologischen Wiedergabe des Göttlichen eine Berichtigung nicht fürchten darf, sondern vielmehr wünschen und herbeiführen mufs. Wenn die wissenschaftliche Forschung die Grenzmarken der bekannten Zone immer weiter in die Vergangenheit zurück und in die unerforschte Ferne hinausrückt, so entstehen hieraus der Theologie keineswegs neue Gefahren, wohl aber neue und vielleicht schwere Aufgaben: die Aufgabe vor allem, von entsprechend erhöhtem Standpunkt das sich erweiternde Gebiet der Natur und Geschichte zu betrachten, welches sich im Lichte der unveränderlichen Offenbarungswahrheit vor ihr ausdehnt.

II.

PRAKTISCHE THEOSOPHIE.

§ 4. *Das Wesen der wahren Weisheit.*

Wie Johannes der Evangelist, an welchen die spekulative und praktische Theosophie Lao-tses, sein stiller mystischer Sinn und sein intransigenter Eifer gegenüber Confutse vielfach erinnern, beschreibt der chinesische Altmeister die wahre Weisheit im Gegensatz zur Klugheit und Begierlichkeit dieser Welt.

Die Weisheit liegt im Nicht-thun und Nicht-reden, insofern dasselbe die Gleichförmigkeit mit Gott besagt. Daher wurde Lao-tse von den chinesischen wie europäischen Beurteilern zumeist für einen Quietisten gehalten. Allein mit Unrecht. So

wenig Lao-tse den Taò zu einem Negativum machen wollte, indem er ihn als Nicht-sein bezeichnet, so will er auch nicht unter seinem Ideal von Tugend und Weisheit passive Ruhe und Unthätigkeit verstanden wissen.

Es ergibt sich dies zunächst aus seinen direkten Äufserungen. Im 2. Kapitel erörtert Lao-tse, dafs es durchaus nicht notwendig sei, die Gutheit des Guten und die Schlechtigkeit des Bösen den Menschen lehrhaft zu beweisen; die thatsächlich vorhandenen Gegensätze bringen das Gegensätzliche auch auf dem sittlichen Gebiete hinlänglich zum allgemeinen Bewufstsein. Wenn trotzdem die Übung des Guten nicht allgemein ist, so fehlt es eben am Willen. Dieser wird nämlich mehr durch thatkräftiges Vorbild, als durch Worte beeinflufst. Daher meidet der Weise jenes Thun, das für die sittliche Hebung zwar viel Lärm macht, aber wenig Erfolg bringt, wendet sich indes mit bereitwilligem Eifer überall hin, wo der gute Wille zu keimen beginnt und seine thatkräftige Hilfe einen guten Ort findet. Den Willen kann auch das geschäftigste Thun nicht wecken, aber den erwachten guten Willen kann liebevolle Hilfe mächtig fördern. ‚Erkennen alle in der Welt des Schönen Schön-Sein, dann auch das Häfsliche; erkennen Alle des Guten Gut-Sein, dann auch das Nichtgute. Denn:

Sein und Nichtsein einander gebären:
Schwer und Leicht einander bewähren,
Lang und Kurz einander erklären,
Hoch und Niedrig einander entkehren,
Ton und Stimme einander sich fügen,
Vorher und Nachher einander folgen.

Daher der heilige Mensch beharrt im Geschäft des Nicht-Thuns. Wandel, nicht Rede, ist seine Lehre. Alle Wesen treten hervor und er entzieht sich nicht. Er belebt und hat nicht. Er thut und gibt nichts drauf. Er vollendet Verdienstliches und besteht nicht darauf.

Weil er nicht darauf besteht,
Darum es ihm nicht entgeht.‘ c. 2.

‚Wer thut im Lernen, nimmt täglich zu; wer thut in Taò, nimmt täglich ab; nimmt ab und immer weiter ab, um anzulangen

am Nicht-Thun. Er thut nicht, und doch ist er nicht unthätig. Bekommt er das Reich, (so ist es) immer durch Nicht-Geschäftigkeit. So lange einer Geschäftigkeit hat, verdient er nicht, das Reich zu bekommen.' c. 48. Wer sich selbst heiligt, wirkt damit zur Heiligung seiner Umgebung. ‚Baut einer gut, wird nicht abgerissen; verwahrt einer gut, kommt's nicht abhanden; Kinder nnd Kindeskinder bringen ihm Opfer ohn' Aufhören.

Er führt Ihn bei sich selber ein,
Dann hat sein' Tngend ächt Gedeihn;
Er führt Ihn ein in seinem Hans,
Dann fliefst sein' Tugend reichlich aus;
Er führt Ihn ein in seinem Ort,
Dann wächst sein' Tugend mächtig fort;
Er führt Ihn ein in seinem Land,
Dann hat sein' Tugend Blütenstand;
Er führt im ganzen Reich Ihn ein,
Dann schliefst sein' Tugend alles ein.

Darum: an der Person prüft man die Personen, an dem Hause prüft man die Häuser, an dem Orte prüft man die Örter, an dem Lande prüft man die Länder, an dem Reiche prüft man das Reich. — Woran erkenne ich, dafs das Reich also sei? — An ihm.' — c. 54.

Sodann ergibt sich die Meinung L.'s aus der Darlegung, die Weisheit gebe die beste Befähigung zum Herrscheramt, und erziele ihre gröfsten Erfolge, wenn der weise oder hl. Mensch zur Herrschaft bernfen sei oder als öffentlicher Beamter ihren Grundsätzen zur Wirklichkeit verhelfe. ‚Ströme und Meere, wodnrch sie vermögen der hundert Flüsse Könige zu sein, ist, dafs sie gut sich ihnen unterthun. Darum vermögen sie der hundert Flüsse Könige zu sein. Daher der heilige Mensch, wünscht er über dem Volke zu sein, mufs mit dem Worte sich ihm unterthun; wünscht er dem Volke voranzugehen, mufs mit der Person sich ihm nachsetzen. Daher der heilige Mensch oben bleibt, und das Volk ist unbeschwert, voran bleibt, und das Volk ist unbeschädigt. Daher alle Welt sich freut ihm zu gehorchen nnd es nicht müde wird. Weil er nicht streitet, drum vermag keiner in der Welt

mit ihm zu streiten.‘ c. 66. ‚Alle in der Welt nennen mich grofs als einen vom Herkömmlichen Abweichenden.‘ Man sei nur grofs, so erscheint man als ein vom Herkömmlichen Abweichender. Betreffs nicht vom Herkömmlichen Abweichender — lange sind sie da, in ihrer Unbedeutenheit. — Meinerseits habe ich drei Schätze, bewahre und schätze sie hoch. Der erste heifst Barmherzigkeit, der zweite heifst Sparsamkeit, der dritte heifst Nicht-Wagen im Reich voran zu sein. Barmherzigkeit, — drum kann ich kühn sein; Sparsamkeit, — drum kann ich ausgeben; Nicht-Wagen im Reich voran zu sein, — drum kann ich der Begabten Oberster werden. Gegenwärtig verschmäht man Barmherzigkeit, und doch ist man kühn, verschmäht Sparsamkeit, und doch gibt man aus, verschmäht Zurückstehn, und doch ist man voran. Zum Tode —! Ist man barmherzig beim Kämpfen, dann siegt man; beim Verteidigen, dann widersteht man. Wen der Himmel retten will, den schützt er durch Barmherzigkeit.‘ c. 67. ‚Wer tüchtig ist Anführer zu sein, ist nicht kriegerisch; wer tüchtig ist zu kämpfen, wird nicht zornig; wer tüchtig ist Gegner zu überwinden, streitet nicht; wer tüchtig ist Leute zu gebrauchen, ist ihnen unterthan. Das heifst die Tugend des Nichtstreitens; das heifst die Kraft Leute zu gebrauchen; das heifst dem Himmel gepaart sein, — des Altertums Höchstes.‘ c. 68.

Was Lao-tse durch den Ausdruck ‚Nicht-thun‘ von der Thätigkeit des Weisen ausschliefst, ist alles dasjenige, was dem niederen und sinnlichen Teile des Menschen angehört: Leidenschaft und Ungestüm, Begierde und Selbstsucht, Selbstgefälligkeit, Werkheiligkeit und Tugendstolz. Der geistige und heilige Wille will und handelt ohne diese sinnliche Aufregung und ohne das engherzige Interesse des eigenen Ich: sein Wollen ist Ruhe, aber nicht die träge Ruhe der Materie, sondern die Ruhe des Geistes, der zielbewufsten Überlegung und Vorsehung, die Ruhe der Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung, und zwar bis zur Feindesliebe. Dafs Lao-tse die Feindesliebe sowohl als Ideal wie als Forderung hingestellt habe, ist aus c. 49 u. 63 gewifs; sie ist ihm ein Bewähr der wahren Demut und Selbstentäufserung um des allein Guten (Taò) willen. ‚Der heilige Mensch hat kein beharrlich

(d. h. kein eigensinniges, hartnäckiges) Herz; aus der hundert Geschlechter Herzen macht er sein Herz. Den Guten behandle ich gut, den Nichtguten behandle ich auch gut. Tugend ist Güte. Den Aufrichtigen behandle ich aufrichtig, den Nichtaufrichtigen behandle ich auch aufrichtig. Tugend ist Aufrichtigkeit. Der heilige Mensch ist in der Welt voller Furcht, dafs er durch die Welt sein Herz verunreinige. Die hundert Geschlechter alle richten auf ihn Ohr und Auge. Dem heiligen Menschen sind sie alle Kinder.' c. 49. ,Das Thun sei Nichtthun, das Geschäft Nichtgeschäft, der Genufs Nichtgenufs, das Grofse Kleines, das Viele Weniges. Vergilt Feindschaft mit Wohlthun. Unternimm das Schwere in seinem Leichtsein, thue das Grofse in seinem Kleinsein; die schwersten Dinge der Welt beginnen ja mit Leichtsein, die gröfsten Dinge der Welt beginnen ja mit Kleinsein. Daher der heilige Mensch niemals das Grofse thut, drum vermag er sein Grofses zu vollenden. Wer leichthin verspricht, hält sicherlich selten. Wem vieles leicht ist, wird sicherlich vieles schwer. Daher der heilige Mensch es wie schwer behandelt, drum lebenslang nichts ihm zu schwer wird.' c. 63.

Der Charakter der übernatürlichen Tugend liegt wohl niemals in der Materie des Aktes, sondern in dem Motiv als solchem; obgleich wir die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit nicht bemängeln wollen, dafs L. die Verpflichtung zur Feindesliebe aus dem alttestamentlichen Gesetze erkannt habe.[1]) (cf. Exod. 23, 4. 5:

[1]) Vgl. Manus Gesetzbuch 6, 91. 92: ,Brahmanen, welche sich in diesen vier Ständen befinden, müssen beständig einen Inbegriff von zehn Pflichten sorgfältig erfüllen: Zufrieden sein, Böses mit Gutem vergelten, die sinnlichen Lüste unterdrücken, sich unerlaubten Gewinn versagen, sich reinigen, die Glieder im Zaum halten, die Schrift erforschen, den höchsten Geist kennen, wahrhaftig sein, und sich nicht zum Zorn verleiten lassen. Dies sind die zehn Teile ihrer Pflichtentafel.' cf. 6, 48. Dhammapadam 3—6; 5: ,Denn nicht durch Feindschaft Feindschaften zur Ruh' kommen hier irgendwie; durch Nicht-Feindschaft zur Ruh' sie gehn. Dies ist ein ewiglicher Satz. Thoren, die es nicht einsehen: Wir sollen uns bezähmen hier.' — 20. 95: ,Wer der Erde vergleichbar duldsam ist . . . . einem solchen weitre Geburt nicht ist bestimmt.' 103: ,Wenn einer tausend um tausend Männer besiegt in der Schlacht, — Und wer einzig sich selbst

Si occurreris bovi inimici tui aut asino erranti, reduc ad eum. Si videris asinum odientis te jacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo. 9: Peregrino molestus non eris. cf. Job 31, 29: Si gavisus sum ad ruinam ejus, qui me oderat, et exsultavi, quod invenisset eum malum . . . Die Idee der Feindesliebe, welche sich hier für konkrete Fälle ausspricht, findet sich Prov. 20, 22; 24, 17. 29; 25, 21. 22: Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitierit, da ei aquam bibere: prunas enim congregabis super caput ejus et Dominus reddet tibi, grundsätzlich ausgesprochen.) Allein sie widerstrebt der verwundeten Natur des menschlichen Willens doch so sehr, daſs Lao-tses Forderung bald auf theologischen Widerstand stieſs; denn sie war es gewiſs, welche Anlaſs zu der Frage eines Jüngers an Confutse gab: ‚Jemand sprach: Mit Wohlthun vergilt Feindschaft! Wie ist das? — Der Meister sprach: Womit vergälte man dann Wohlthun? Mit Recht vergilt Feindschaft! Mit Wohlthun vergilt Wohlthun!‘ Lünjü 14, 36 und Li-ki·32, 11, wo auſserdem die furchtsame Besorgnis vor dem Feinde als Motiv des ihm zugewandten Wohlthuns vermutet wird. Da diese Antithese die Thesis voraussetzt und wohl kaum ein anderer als Lao-tse die Feindesliebe gelehrt haben dürfte, halten wir die Übersetzung Plänckners für unrichtig: ‚Aber er beschwichtigt

besiegt, dieser ist doch der Siegreichste.‘ — 133. 134. 184: ‚Nachsicht trefflichste Busse, und Geduld höchstes Nirwana ist, dieses der Buddha Vorschrift ist.‘ 223: ‚Durch Sanftmut man besieg' den Zorn, durch gute (That) die böse; Den Geizigen durch Freigebigkeit, den Lügner durch wahrhaft'ge Rede.‘ 231—233: Zorn im Thun, Reden und Sinnen soll unterdrückt werden. 406: ‚Wer Feindlichem nicht feindlich ist, mild gegen Angreifende, ohne Gier unter Gierigen — einen solchen nenn' ich Brâhmana.‘ — Behauptete man zur Erklärung dieser erhabenen sittlichen Forderungen nachchristliche Interpolationen, so wäre dies gewaltsam bzw. unmöglich; mehrfache Beeinflussungen durch biblische Sittenlehren vorauszusetzen, möchte gekünstelt erscheinen: entweder hat also die menschliche Seele durch die Erbsünde keine solche Verdunklung und Schwächung erfahren, daſs sie auſser Stande war, die Pflichtmäſsigkeit der innerlichen Überwindung von Haſs und Feindschaft theoretisch und praktisch anzuerkennen, oder ihre Denk- und Willenskraft ist von der allen gewährten Geistesgnade bis zu dieser Höhe sittlicher Selbstverleugnung innerlich gehoben worden.

die Klagen und Bekümmernisse der Menschen dadurch, dafs er ihre Herzen zur Tugend lenkt durch seine Tugend. Er vollbringt das Schwerste dadurch, dafs er die Menschheit bessert.' c. 63.

Die Beweggründe, mit welchen L. zur Übung einer so erhabenen und widerstrebenden Tugend anspornt, sind folgende drei:

a) Das Vorbild Taòs. Die Weisheit ist Gleichförmigkeit mit Gott; ist der Wille ihm gleichförmig, so darf er nicht sein eigen Selbst, nicht einmal sein eigenes Verdienst zum Motiv seiner Tugend machen; in kindlicher Einfalt nimmt er an Tugend zu, ohne dafs ihn der Gedanke an das eigene Ich dabei triebe oder Tugendstolz befleckte. cf. c. 2. c. 8: ,Der ganz Gute ist wie Wasser — Wasser ist gut, allen Wesen zu nützen, und streitet nicht; es bewohnt, was die Menschen verabscheuen —; drum ist er nahe an Taò. Im Wohnen ist er gut der Erde, im Herzen gut dem Abgrund, im Gehen gut der Menschenliebe, im Reden gut der Wahrheit, im Herrschen gut dem Regiment, im Geschäft gut der Geschicklichkeit, im Bewegen gut der Zeit. Er streitet nicht, drum wird ihm nicht gegrollt.' c. 31: ,Die schönsten Waffen sind Unglückswerkzeuge, alle Wesen verabscheuen sie; drum wer Taò hat, führt sie nicht. Ist der Weise daheim, dann schätzt er die Linke; braucht er die Waffen, dann schätzt er die Rechte. Waffen sind Unglückswerkzeuge, nicht des Weisen Werkzeuge. Kann er nicht umhin und braucht sie, sind ihm Fried' und Ruh' doch das Höchste. Er siegt, aber ungern. Es gern thun ist sich freuen, Menschen zu töten. Wer sich freuet Menschen zu töten, kann seine Absicht am Reich nicht erreichen. — Erfreuliche Handlungen bevorzugen die Linke, schmerzliche Handlungen bevorzugen die Rechte. Der Unterfeldherr steht links, der Oberfeldherr steht rechts; anzuzeigen, er stehe wie bei der Leichenfeier. Wer viele Menschen getötet, mit Schmerz und Mitleid bewein' er sie. Wer im Kampfe gesiegt, der stehe wie bei der Leichenfeier.' c. 31. Die kriegerischen Tugenden gehören einer niedrigeren Zone der Sittlichkeit an, deren Centrum die eigene Persönlichkeit ist; jene Tugend, deren Mittelpunkt Taò ist, opfert das persönliche Recht, um dessentwillen Fürsten und Völker Krieg führen. c. 41. c. 73: ,Hat man Mut, zu wagen, dann tötet man;

hat man Mut, nicht zu wagen, dann läfst man leben. Dies Beides ist bald nützlich, bald schädlich.

Was dem Himmel ist gehafs,
Wer erkennet, warum das?

Daher der heilige Mensch es für schwer hält. Des Himmels Weise ist:

Er streitet nicht, und weifs zu überwinden,
Er redet nicht, und weifs Antwort zu finden,
Er ruft nicht, und man kommt von selbst vor ihn,
Langmütig, weifs er doch herbeizuleiten.
Des Himmels Netz fafst weite Weiten,
Klafft offen, — und läfst nichts entfliehn.'

b) Die ruhige Energie des Geistes ist weit stärker als das heftige Ungestüm des Menschen ohne Selbstverleugnung. ‚Das Schwere ist des Leichten Wurzel; das Ruhige ist des Unruhigen Herr. Daher der heilige Mensch den ganzen Tag wandelt ohne zu weichen von ruhigem Ernst. Hat er gleich Prachtpaläste, gelassen bewohnt er sie und verläfst sie ebenso. Wie aber, wenn der Myriaden Wagen Gebieter um seinetwillen leicht nimmt das Reich? Nimmt er's leicht, so verliert er die Vasallen; ist er unruhig, so verliert er die Herrschaft.' c. 26. — ‚Was sich einziehen will, hatte sich sicherlich ausgedehnt; was schwach werden will, war sicherlich stark geworden; was fallen will, war sicherlich aufgestiegen; was sich entreifsen will, hatte sich sicherlich mitgeteilt. Das heifst: Verborgenes wird klar. Weich und Schwach überwindet Hart und Stark. Der Fisch darf die Wassertiefe nicht verlassen; des Landes scharf Gerät, nicht darf man es den Menschen zeigen.' c. 36. — ‚Der Welt Allernachgiebigstes überwältigt der Welt Allerhärtestes. Das Nicht-Seiende durchdringt das Zwischenraumlose. Daraus erkenne ich des Nicht-Thuns Vorteil. — Des Nicht-Redens Lehre, des Nicht-Thuns Vorteil, wenige in der Welt erreichen sie.' c. 43. — ‚Name oder Person, was ist näher? Person oder Besitz, was ist mehr? Erwerben oder verlieren, was ist schlimmer? Daher

Wer zu sehr liebt,
Notwendig grofs drangibt;

Wer viel begehrt,
Notwendig stark verliert.
Wer Genüge kennt,
Wird nicht geschändt;
Wer still kann stehn,
Wird der Gefahr entgehn;
Kann dabei lange dauern.' (cf. Mat. 16, 25. 26.) c. 44. — ,Ein grofs Land, das sich herunterläfst, ist des Reiches Band, des Reiches Weib. Das Weib überwindet immerdar mit Ruhe den Mann; mit Ruhe ist es unterthan. Drum ein grofs Land, ist es unterthan dem kleinen Lande, dann gewinnt es das kleine Land; ein klein Land, ist es unterthan dem grofsen Lande, dann gewinnt es das grofse Land. Drum etliche sind unterthan, um zu gewinnen, etliche unterthan, um gewonnen zu werden. Ein grofs Land überschreite nicht den Wunsch, die Menschen zu verbinden und zu weiden; ein klein Land überschreite nicht den Wunsch, einzutreten und den Menschen zu dienen. Erreichen sie beide, jedes was es wünscht, so soll das grofse unterthan sein.' c. 61. — ,Nichts in der Welt ist weicher und schwächer denn das Wasser, und nichts, was Hartes und Starkes angreift, vermag es zu übertreffen; es hat nichts, wodurch es zu ersetzen wäre. Schwaches überwindet das Starke, Weiches überwindet das Harte. Keinem in der Welt ist es unbekannt, und keiner vermag es zu üben. Daher der heilige Mensch sagt:

Tragen des Lands Unreinigkeiten,
Das heifst voran beim Hirseopfer schreiten.
Tragen des Landes Not und Pein,
Das heifst des Reiches König sein. —

Wahre Worte wie umgekehrt.' c. 78.

Die gewaltsamen Kraftausbrüche im Natur- und Geistesleben können nur kurze Dauer, aber keine Ausdauer haben, letztere insbesondere nicht, weil sie der Besonnenheit hinsichtlich des zu unternehmenden Werkes ermangeln. ,Wenig reden ist naturgemäfs. Wirbelwind währt keinen Morgen. Platzregen währt keinen Tag. Wer macht diese? Himmel und Erde. Himmel und Erde sogar können nicht länger, um wie viel weniger denn

der Mensch! Drum, wefs Thun mit Taò einstimmt, wird eins mit Taò; der Tugendsame wird eins mit der Tngend. Der Verderbte wird eins mit dem Verderbnis. Wer eins wird mit Taò, auch Taò freut's, ihn zn bekommen; wer eins wird mit der Tngend, auch die Tugend freut's, ihn zu bekommen; wer eins wird mit der Verderbnis, anch die Verderbnis freut's, ihn zu verderben. Vertraut man nicht genug, erhält man kein Vertrauen.' c. 23. L. will damit sagen, es liege auch in der Natur Gottes und der sittlichen Mächte, denjenigen, welche sie in sich aufnehmen, Bestand und Ausdauer, oder Verwirrnng und Verderbnis zu bringen; was aber der Natur entspricht, das bewirkt Frende. Andererseits würdigt die Weisheit im Gegensatz zu der weltlichen Klugheit alle Schwierigkeiten, welche ein Werk erschworen; indem der Weise sie unbethört durch eigenen Wnnsch würdigt, hat er ihnen von vornherein die Kraft benommen. ‚Das Ruhende wird leicht gehalten, dem noch nicht sich Zeigenden leicht zuvorgekommen, das Zarte leicht gebrochen, das Feine leicht zerteilt. Thue das, wenn es noch nicht da ist; walte dessen, wenn es noch nicht in Aufruhr ist. Ein umfangreicher Baum entsteht aus haarfeinem Sprofs; ein neunstöckiger Turm erhebt sich aus einem Häuflein Erde; eine Reise von tausend Li (= $^{1}/_{20}$ Meile) beginnt mit einem Schritt. — Wer thut, dem mifsrät; wer nimmt, der verliert. Daher der heilige Mensch nicht thut, drum ihm nicht mifsrät, nicht nimmt, drum er nicht verliert. Das Volk, das ein Geschäft vornimmt, ist immer nahe am Vollenden, und es mifsrät ihm. Sorgt man fürs Ende wie für den Anfang, dann mifsrät kein Geschäft. Daher der heilige Mensch begehrt nicht zu begehren, und nicht hochschätzt Güter schweren Erwerbes; lernet nicht zu lernen, und znrückhält, wo die meisten Menschen übertreten; allen Wesen verhilft zu ihrer Freiheit, und doch nicht wagt zu thun.' c. 64.

c) Die Ruhe verhält sich zur Bewegnng, wie das Ziel zur Entwicklung; also liegt das Ziel der sittlichen Entwicklung in der Ruhe, nicht in der unruhigen Bewegung des Begehrens. cf. c. 16. Daher mufs man sich von der Herrschaft der Sinnlichkeit befreien; denn von ihr geht die innere Unruhe aus.

,Ergreifen und vollgiefsen, — besser, das unterbleibt. Betasten und schärfen, kann nicht lange währen. Füllt Gold und Edelgestein eine Halle, vermag es keiner zu hüten. Reich, geehrt und hochmütig bescheert sich selbst sein Unglück. Verdienstliches vollendet, Ruhm erlangt — sich selbst zurückziehen, ist des Himmels Weg.' c. 9.

,Die fünf Farben machen des Menschen Aug' zu Raub,
Die fünf Töne machen des Menschen Ohren taub,
Die fünf Schmäcke machen des Menschen Mund verstört,
Feldjagd und Pferderennen machen des Menschen Herz bethört,
Und Schätze, schwer erreichbar, machen des Menschen Gang verkehrt.
Deshalb des Heil'gen Thun ist seine Brust,
Nicht Augenlust.
Drum läfst er das und ergreift dies.' c. 12.

,Gnade und Ungnade ist wie ein Fürchten;
Hoheit so grofse Plage wie der Körper.

Was heifst: Gnade und Ungnade ist wie ein Fürchten? Gnade erniedriget: sie erlangen ist wie ein Fürchten, sie verlieren ist wie ein Fürchten. Das heifst: Gnade und Ungnade ist wie ein Fürchten. — Was heifst: Hoheit ist so grofse Plage wie der Körper? Wir haben deshalb grofse Plagen, weil wir den Körper haben. Sind wir erst ohne Körper, welche Plage haben wir? Drum wer an Hoheit dem Körper das Reich gleichachtet, dem kann man das Reich anheimstellen; wer an Liebe dem Körper das Reich gleichachtet, dem kann man das Reich anvertrauen.' c. 13. — ,Hat das Reich Taò, so behält man Gangrosse zur Felddüngung; hat das Reich nicht Taò, so leben Kriegsrosse im Auslande.

Kein gröfsrer Frevel, als Gelüst erlaubt zu nennen;
Kein gröfsres Unheil, als Genügen nicht zu kennen;
Kein gröfsres Laster, als nach Mehrbesitz zu brennen.
Drum, wer sich zu genügen weifs, hat ewig genug.' c. 46.

Die weltliche Klugheit hat ganz entgegengesetzte Anschauungen, indem sie das Gute durch Erregung der Begierlichkeit und des Ehrgeizes bei den Beamten wie dem Volke zu ver-

wirklichen trachtet; das ist nach L.'s Begriff von der wahren Weisheit ebenso entfernt wie von dem Vorbild der göttlichen Weltregierung und wie von dem Erfolg; denn die Beispiele der Herrscher und der Grofsen werden von dem Volke nachgeahmt. cf. c. 3: ‚Nicht hochstellen die Weisen, macht das Volk nicht hadern. Nicht hochschätzen Güter schweren Erwerbs, macht das Volk nicht Diebstahl verüben. Nicht ansehen Begehrbares, macht das Herz nicht unruhig. Daher der heilige Mensch, welcher regiert, leeret sein Herz, füllet sein Inneres, schwächet seinen Willen, stärket sein Gebein. Immer macht er das Volk nichts kennen, nichts begehren; macht er, dafs die, welche kennen, nicht wagen zu thun. Thut er das Nicht-Thun, dann mangelt's nicht am Regiment.' — c. 53: ‚„Wenn ich hinreichend erkannt habe, wandle ich im grofsen Taò; nur bei der Durchführung ist dies zu fürchten: Der grofse Taò ist sehr gerade, aber das Volk liebt die Umwege." — Sind die Paläste sehr prächtig: sind die Felder sehr wüst, die Speicher sehr leer. Bunte Kleider anziehn, scharfe Schwerter umgürten, sich füllen mit Trank und Speisen, kostbare Kleinodien haben im Überflufs, das heifst mit Diebstahl prahlen; wahrlich nicht Taò haben.'

Die Hingabe an die Begierden führt bei dem Einzelnen zur inneren Unruhe, bei der Gesellschaft zum Unfrieden. Denn die Begierden haben die Einzelgüter zum Gegenstand, welche vielfach im Gegensatz zu einander stehen, und demzufolge geraten auch die Begierden und die Begehrenden unter sich in Feindschaft. Dagegen hat das geistige Wollen das allgemein und an sich Gute, Taò zu seinem Objekt, und ist infolgedessen über allen Gegensatz und Zwiespalt des Endlichen und Einzelnen erhaben, also Prinzip der Ruhe und des Friedens. Diesem Grundcharakter des sittlichen Wollens und Wirkens entspricht es, dafs es niemanden widernatürliche Gewalt anthut; es ist ja auf Taò gerichtet, das höchste und allgemeinste Gut, welches alle Gegensätze versöhnt, alle Bedürfnisse erfüllt, alle Naturen vollendet. So macht es L. verständlich, wie gerade in der leidenschaftslosen Ruhe, in dem Nicht-thun, der Erfolg und das Geheimnis des sichersten Erfolges für das Thun liege. So c. 29—31. 43—45.

‚Wer da trachten würde das Reich zu nehmen und es zu machen, wir sehen es ihm nicht gelingen. Das Reich ist ein geistig Gefäfs, es kann nicht gemacht werden. Der Macher zerstört es, der Nehmer verliert es. Denn ein Wesen —

Bald geht es vor, bald folgt es nach,
Bald bläst es warm, bald kalt darein,
Bald wird es stark, bald wird es schwach,
Bald steigt es auf, bald stürzt es ein.

Daher der heilige Mensch meidet das Übersteigen, meidet die Überhebung, meidet die Gröfse.‘ c. 29. — ‚Wer mit Taò beisteht dem Menschenherrscher, nicht mit Waffen vergewaltigt er das Reich. Sein Verfahren liebt auszugleichen. Wo Heerhaufen lagern, gehn Disteln und Dornen auf. Grofser Kriegszüge Folge sind sicherlich Notjahre. Der Gute siegt, und damit genug; er wagt nicht zur Vergewaltigung zu greifen. Er siegt und ist nicht stolz; siegt und triumphiert nicht; siegt und überhebt sich nicht; er siegt, und kann's nicht vermeiden; siegt und vergewaltiget nicht.

Was stark geworden ist, ergreist;
Und das ist, was man Taò-los heifst.
Was Taò-los ist, das endet früh.‘ c. 30.

Dieselben Erwägungen machen L. zu einem entschiedenen Gegner der Vielregiererei, des Polizei- und Militärstaates; indem diese Fortschritt und Gemeinwohl gewissermafsen erzwingen wollen, reizen sie zum Widerstand und ersticken im Keime die Neigung des Volkes, selbstthätig die gemeinsamen Ziele zu fördern. ‚Mit Redlichkeit regiert man das Land, mit Arglist braucht man Waffen, mit Ungeschäftigkeit gewinnt man das Reich. Woher weifs ich, dafs dem also? Daher: Je mehr Verbote und Beschränkungen das Reich hat, desto mehr verarmt das Volk; je mehr scharf Gerät das Volk hat, desto mehr wird das Land beunruhigt; je mehr Kunstfertigkeit das Volk hat, desto wunderlichere Dinge kommen auf; je mehr Gesetze und Verordnungen kundgemacht werden, desto mehr Diebe und Räuber gibt es. Darum sagt der heilige Mensch: Ich bin ohne Thun, und das Volk bessert sich von selbst: ich liebe Ruhe, und das Volk wird

von selbst redlich; ich bin ohne Geschäftigkeit, und das Volk wird von selbst reich; ich bin ohne Begierden, und das Volk wird von selbst einfach.' c. 57. — ‚Wefs Regierung recht trübselig, dessen Volk kommt recht empor; wefs Regierung recht durchspähend, dessen Volk verfällt erst recht. Unglück, — das Glück beruht auf ihm! Glück, — das Unglück liegt unter ihm! Wer kennt ihren Ausgang? — Ist jener nicht redlich, so werden die Redlichen zu Schelmen, die Guten werden zu Heuchlern. Des Volkes Verblendung, — ihr Tag währt lange! Daher der heilige Mensch gerecht ist und nicht verletzend, bieder und nicht beleidigend, ehrlich und nicht willkürlich, leuchtend und nicht blendend.' c. 58. — ‚Regiert man die Menschen und dient dem Himmel, so gleicht nichts der Sparsamkeit. Nur das Sparen, das heifst zeitig vorsorgen. Zeitig vorsorgen heifst Wohlthaten reichlich aufhäufen. Häuft man reichlich Wohlthaten, dann ist nichts unüberwindlich. Ist einem nichts unüberwindlich, so weifs keiner sein Äufserstes. Weifs keiner sein Äufserstes, so kann er das Land haben. Hat er des Landes Mutter, so kann er lange dauern. Das heifst tiefe Gründung, feste Wurzel; langen Lebens, dauernden Bestehens Weg.' c. 59. ‚Das Volk hungert, weil seine Obrigkeit zu viel Abgaben verzehrt. Deshalb hungert es. Das Volk wird schwer regiert, weil seine Obrigkeit zu thun hat. Deshalb wird es schwer regiert. Das Volk achtet den Tod gering, weil es Lebensübermafs verlangt. Deshalb achtet es den Tod gering. Nur wer nichts um des Lebens willen thut, ist weise gegen den, der das Leben hochschätzt.' c. 75.

Aus all diesen Gründen geht die sittliche Grundforderung der Weisheit auf Demut und Selbstentäufserung; ihre Bedeutung findet L. in der Naturordnung versinnbildet, wo alles nach unten fällt und strömt: so fällt und strömt der Demut alles Gute — Verdienst und Erfolg zu. Noch eigentümlicher ist das Bild, welches er in c. 11 gebraucht, um den Wert der Demut, dieses Nicht-seins durch Anspruchslosigkeit zu zeigen: alle Dinge seien brauchbar infolge ihrer inneren oder äufseren Begrenztheit — durch ihr (relatives) Nichtsein. ‚Dreifsig Speichen treffen auf eine Nabe: gemäfs ihrem Nichtsein ist des Wagens Gebrauch.

Man erweicht Thon, um ein Gefäfs zu machen: gemäfs seinem Nichtsein ist des Gefäfses Gebrauch. Man bricht Thür und Fenster, um ein Haus zu machen: gemäfs ihrem Nichtsein ist des Hauses Gebrauch. Drum: das Sein bewirkt den Gewinn, das Nichtsein bewirkt den Gebrauch.' c. 11. ,Wer sich auf den Zehen erhebt, steht nicht fest, wer die Beine spreizt, schreitet nicht fort. Wer sich ansiehet, leuchtet nicht; wer sich recht ist, zeichnet sich nicht aus; wer sich rühmt, hat kein Verdienst; wer sich erhebt, ragt nicht hervor. Er vor Taò — heifst Abhub vom Essen, unanständig Gebaren. Jeder verabscheuet es. Drum wer Taò hat, hält es nicht so.' c. 24.

Es gibt nur eine Tugend, nämlich die religiöse Sittlichkeit, die Weisheit in Gott. Die einzelnen und verschiedenen Tugenden sind nicht die wahre Tugend, sondern nur ihre äufsere Bekundung. Was die Tugenden allein zur Tugend macht, ist die demütige Hingabe an Taò; Taò und demütige Einfalt des Geistes sind der Geist, der alle Tugenden innerlich zu einer Tugend einigt. Wird die Tugend von diesem religiösen Grunde losgelöst, so sinkt sie stufenweis herab, zunächst zum Prinzip der Humanität (z. B. der Loge); da jedoch nur mit selbstloser Opferwilligkeit und Hingabe des eigenen Interesses eine ernstliche Förderung der Humanität zu erreichen ist, also unter Voraussetzung religiöser Opferwilligkeit, so sinkt die religionslose Humanitätsmoral bald zur Gerechtigkeits- oder Rechtschaffenheitsmoral, und noch weiter zur Wahrung äufserer Gesetzlichkeit und des Anstandes herab bei innerlich ungehemmter und heimlich wirkender Selbstsucht. Doch immerhin fordert die Beobachtung der äufseren Form oder die Moral der Bildung noch eine gewisse Selbstbeherrschung; daher nennt sie L. die Blüte Taòs, dessen äufserliche Erscheinung; allein, wenn blofs Erscheinung, ohne sittliche Würde und Kraft, — eine Blüte ohne Frucht. Schlimmer ist jedoch die Gefahr, dafs die äufsere Bildung die innerlich keimende Schlechtigkeit anständig verhülle und so das Erstarken des Bösen erleichtere, ähnlich wie äufserliche Wissensbildung der inneren Hohlheit zum Deckmantel dient. ,Hohe Tugend keine Tugend, daher ist sie Tugend; niedere Tugend unfehlbar Tugend,

daher ist sie nicht Tugend. Hohe Tugend ist ohne Thun, und es ist ihr nicht ums Thun; niedere Tugend thut, und es ist ihr ums Thun. Hohe Gerechtigkeit thut, und es ist ihr ums Thun. Hohe Menschenliebe thut, und es ist ihr nicht ums Thun. Hohe Anständigkeit thut, und entspricht ihr keiner, dann streckt sie den Arm aus und erzwingt es. Darum: verliert man Taò, hernach hat man Tugend; verliert man die Tugend, hernach hat man Menschenliebe; verliert man die Menschenliebe, hernach hat man Gerechtigkeit; verliert man die Gerechtigkeit, hernach hat man Anständigkeit. Diese Anständigkeit ist der Treu' und Redlichkeit Aufsenseite und der Unbotmäfsigkeit Beginn. Das äufserliche Wissen ist Taòs Blüte und der Unwissenheit Anfang. Daher ein grofser Mann bleibt bei seinem Inhalt und weilt nicht bei seiner Aufsenseite; bleibt bei seiner Frucht und weilt nicht bei seiner Blüte. Drum lässet er jenes und ergreift dieses.' c. 38. Gedrungener und vollständiger hat wohl kein Autor den ordo virtutis et virtutum dargestellt. — Wie notwendig die Einheit sei, um ihren Begriff wahr zu machen, zeigt L. im folgenden Kapitel in kosmologischer Betrachtung:

,Was einstmals Einheit bekommen:
Himmel kriegte Einheit, damit Glast,
Erde Einheit, damit Ruh' und Rast,
Geister Einheit, damit den Verstand,
Bäche Einheit, damit vollen Rand,
Alle Wesen Einheit, damit Leben,
Fürst und König Einheit, um der Welt das rechte
Mafs zu geben.

Das bewirkt die Einheit:
Gäbe nichts dem Himmel Glast,
Würd' er, traun, zerschellen;
Gäbe nichts der Erde Rast,
Würde sie zerspellen;
Gäb' den Geistern nichts Verstand,
Würden sie zerfliegen;
Füllte nichts der Bäche Rand,
Würden sie versiegen;

Gäbe nichts den Wesen Leben,
Würden sie zerwallen;
Hätten Fürst und König nicht, um hoch und edel
Mafs zu geben,
Traun, sie würden fallen.

Darum macht das Edle das Geringe zu seiner Wurzel, das Hohe macht das Niedrige zu seiner Grundlage. Daher Fürsten und Könige sich nennen Verwaisete, Wenigkeiten, Unwürdige. Machen sie denn das Geringe zu ihrer Wurzel, oder nicht? Drum, fertige Wagenstücke sind keine Wagen. Wer nicht will hoch geschätzt werden wie ein Nephrit, wird gering geschätzt wie ein Stein.' c. 39. Der zweite Teil des Kapitels baut hierauf weiter, indem das innere Einheitsprinzip eben dasjenige ist, was allen Dingen ihr Wesen, ihre Wahrheit und ihr Leben gibt: für die Tugend ist es die Demut und Selbstentäufserung nach dem Vorbilde Taòs (cf. c. 40), dem allein die Würde des absoluten Zweckes gebührt. — Hieraus werden Kapitel, wie 18 u. 19, verständlich. ‚Wird der grofse Taò verlassen, gibt's Menschenliebe und Gerechtigkeit. Kommt kluge Gewandtheit auf, gibt's grofse Heuchelei. Sind die sechs Blutsfreunde uneinig, gibt's Kindespflicht und Vaterliebe. Ist die Landesherrschaft in Verfall und Zerrüttung, gibt's getreue Diener.' c. 18. ‚Lasset fahren die Weisheit, gebet auf die Klugheit: des Volkes Wohlfahrt wird sich verhundertfachen. Lasset fahren die Menschenliebe, gebet auf die Gerechtigkeit: das Volk wird zurückkehren zu Kindespflicht und Vaterliebe. Lasset fahren die Geschicktheit, gebet auf den Gewinn: Diebe und Räuber wird es nicht geben. Diese drei anlangend —

Nimmt man den Schein nicht als genügend an,
Drum soll man haben, dran man halten kann;
Man zeige Lauterkeit, zieh' Einfalt an,
Sein Eignes mindre, wenig wünsche man.' c. 19.

Da L. das Paradoxe seiner von der Tiefe des innersten Wesens der Dinge aus entwickelten Lehren und den Gegensatz zwischen der landläufigen Weltklugheit und seiner Gottesweisheit fühlt, so folgt in c. 20 eine aus wehmütiger Klage und bitterer Ironie

gewohene Reflexion üher die Erfolglosigkeit seines persönlichen Wirkens als Reformator. ‚Wer das Lernen fahren läfst, hat keinen Kummer. „Oh ja“ und „Ja, ja“, wie wenig unterscheiden sie sich! Gut und Bös, wie sehr unterscheiden sie sich! Was die Menschen fürchten, kann man nicht nicht-fürchten. Die Verfinsterung, o dafs sie noch nicht aufhört! Die Menschen strahlen vor Lust, wie wer einen Stier opfert, wie wer im Frühling eine Anhöhe ersteigt: — ich allein liege still, noch ohne Anzeichen davon, wie ein Kindlein, das noch nicht lächelt; ich schwanke umher, wie wer nicht hat, wohin er sich wendet. Die Menschen alle hahen Üherflufs: — ich allein hin wie ausgeleert; oh ich hahe eines Stumpfsinnigen Herz! ich hin so verwirrt! Die gewöhnlichen Menschen sind sehr erleuchtet: — ich allein bin wie verfinstert. Die gewöhnlichen Menschen sind sehr lauter: — ich allein hin ganz trühe, vergessen wie das Meer, fortgetrieben, wie wer nicht hat, wo er anhält. Die Menschen alle sind zu gehrauchen: — ich allein hin tölpisch gleich einem Bauern. Ich allein hin anders als die Menschen, aher ich ehre die nährende Mutter (sc. den Schöpfer).‘ c. 20.

Die Welt findet an Taò und seiner Weisheit wenig Geschmack, wie c. 35 und 70 schildern. Wie der Weise wegen seiner Demut vor ihren Augen erscheint, zeigt c. 41: ‚Hören Hochgebildete von Taò, werden sie eifrig und wandeln in ihm. Hören Mittelgebildete von Taò, hald hehalten sie ihn, hald verlieren sie ihn. Hören Niedriggebildete von Taò, verlachen sie ihn höchlich. Lachten sie nicht, so genügte es nicht, um für Taò zu gelten. Denn aufrichtige Worte sind es:

Wer licht in Taò, ist wie voll Nacht,
Wer weit in Taò, wie rückgebracht,
Wer hehr in Taò, wie ungeschlacht,
Wer hoch an Tugend, wio ein Thal,
Wer grofs an Reinheit, wie voll Mal',
Wer reich an Tugend, wie am Nöt'gon kahl,
Wer fest an Tugend, wie in Schwanken,
Wer echt an Glauhen, wie in Wanken, —

Ein grofs Quadrat ohn' Winkelflanken,
Ein grofs Gefäfs, unfertig alt,
Ein grofser Klang, der schwach erschallt,
Ein grofses Bildnis ohn' Gestalt.
Taò ist verborgen, namenlos,
Doch Taò nur im Verleih'n und im Vollenden grofs.' c. 41.

Gerade deshalb, weil seine Worte von Gott stammen, und die Pflichten, welche er der Menschheit vorhält, von Gott geboten sind, findet L. kein williges Gehör. ,Meine Worte sind sehr leicht zu verstehen, sehr leicht zu befolgen, — keiner in der Welt vermag sie zu verstehen, keiner vermag sie zu befolgen. Die Worte haben einen Urheber, die Werke haben einen Gebieter; dieser nur wird nicht verstanden, deshalb werde ich nicht verstanden. Die mich verstehen sind wenige; demgemäfs werd' ich geschätzt. Daher der heilige Mensch sich kleidet in Wolle und birgt die Juwelen.' c. 70. Erinnern diese Vorwürfe nicht an die ähnlichen Christi und der Propheten? Derselbe Gedanke durchdringt den Epilog des Buches: ,Wahre Worte sind nicht angenehm; angenehme Worte nicht wahr. Wer gut ist, redekünstelt nicht; wer redekünstelt, ist nicht gut. Wer erkennt, ist kein Vielwisser; wer Vielwisser ist, erkennt nicht. Der heilige Mensch sammelt nicht an: je mehr er für die Menschen verwendet, desto mehr hat er; je mehr er den Menschen gegeben, desto reicher ist er. Des Himmels Weise ist, wohlthun und nicht beschädigen; des heiligen Menschen Weise, thun und nicht streiten.' c. 81.

Bereits hat uns L. in den letzteren Worten an die weitere Frage erinnert, welches der rechte Weg zur Gottesweisheit sei? Ohne jede Verhüllung des Gegensatzes, der ihn von der weltlichen Bildung auch hierin trennt, erklärt der Altmeister, die Vermehrung des äufseren Wissens und der äufseren Geschäftigkeit führe nicht zur Weisheit hin, sondern von ihr ab; nur durch Verinnerlichung, durch Vertiefung des Denkens und Reinigung des Willens gelange man zu ihr. Er schildert diesen Weg positiv an den Guten der Urzeit: ,Die Guten des Altertums, die da Meister worden sind, waren fein, geistig und tief eindringend.

Verborgen, konnten sie nicht erkannt werden. Weil sie nicht erkannt werden können, so mühe ich mich sie kenntlich zu machen. — Behutsam waren sie, wie wer im Winter einen Fluſs überschreitet; vorsichtig, wie wer alle Nachbarn fürchtet; zurückhaltend wie ein Gast; zergehend wie Eis, das schmelzen will; einfach, wie Rohholz; leer, wie ein Thal; undurchsichtig wie getrübtes Wasser. — Wer kann das Trübe, indem er es stillt, allmählich klären? Wer kann die Ruhe, indem er sie verlängert, allmählich beleben? Wer jenen Taò festhält, wünscht nicht gefüllt zu sein; ist er nur nicht gefüllt, so kann er mangelhaft sein und modern unvollendet.‘ c. 15. ‚Bei den groſsen Königen wuſsten die Unterthanen, sie hätten sie. Deren Nachfolger liebten und lobten sie. Deren Nachfolger fürchteten sie. Deren Nachfolger verachteten sie. Vertraut man nicht genug, erhält man kein Vertrauen. Wie vorsichtig ihre kostbaren Worte! Verdienstliches ward vollbracht, Unternehmungen gelangen, und alle hundert Geschlechter sagten: wir sind frei.‘ c. 17. Es gibt eine Gelehrsamkeit, welche zur Zerstreuung und Minderung der Erkenntnis führt, und andererseits eine weise Einfalt: ‚Nicht ausgehend zur Thür, kennt man die Welt; nicht ausblickend durchs Fenster, sieht man des Himmels Weg. Je weiter man ausgeht, desto weniger kennt man. Weshalb der heilige Mensch —

Nicht hingeht, und kennt,
Nicht sieht, und benennt,
Nicht thut, und vollendt.‘ c. 47.

‚Wer thut im Lernen, nimmt täglich zu (äuſserlich); wer thut in Taò, nimmt täglich ab (aber innerlich zu), nimmt ab und immer weiter ab, um anzulangen am Nicht-thun.‘ c. 48. c. 56. c. 71. c. 81. — Es ist keine Förderung der Tugend und Wohlfahrt des Volkes, wenn man einseitig und übermäſsig das Vielwissen fördert und zu materiellem Kulturstreben anregt: nützlicher für wahre Bildung und wahres Glück ist Einfachheit des Unterrichts und Zufriedenheit mit wenigem. cf. c. 3. — ‚Die vor alters rechte Thäter Taòs waren, klärten damit das Volk nicht auf; sie wollten es damit einfach erhalten. Das Volk ist schwer regieren, wenn es allzuklug ist. Durch die Klugheit das Land

regieren, ist des Landes Verderben; nicht durch die Klugheit das Land regieren, ist des Landes Segen. Wer dies Beides weifs, ist auch ein Musterbild. Immerdar sich bewufst sein des Musterbildes, das heifst tiefe Tugend. Tiefe Tugend ist abgründig, ist unerreichbar, ist mit den Wesen in Widerspruch; dann aber kommt sie zu grofser Nachfolge.' c. 65. 72. In c. 80 gibt uns L. einen Blick in die Schul- und Lesewut seiner Zeit wie in die patriarchalische Vorzeit, welche nur die Knotenschrift und daher keine Vielleserei kannte, und zugleich das idyllische Bild seines friedlichen Idealstaates: ,Eines kleinen Landes weniges Volk — mache, dafs es das Rüstzeug von zehn Aldermännern habe, und nicht gebrauche; mache, dafs das Volk ungern sterbe, und doch nicht in die Ferne auswandere; obgleich es Schiffe und Wagen hat, sie nicht zu besteigen habe; obgleich es Panzer und Waffen hat, sie nicht anzulegen habe; mache, dafs das Volk wiederum Schnüre knote, und sie gebrauche: — so ist ihm süfs seine Speise, schön seine Kleidung, behaglich seine Wohnung, lieb seine Sitte. Das Nachbarland ist gegenüber zu sehen, der Hühner und Hunde Stimmen sind gegenüber zu hören, und das Volk erreicht Alter und Tod, ohne hinübergekommen zu sein.' c. 80. Plänckner fafst die beiden Kapitel 65 und 80 geradezu entgegengesetzt auf und läfst L. mit bitterem Sarkasmus die politische Tendenz zurückweisen, welche die Volksverdummung bzw. die Verhinderung des Fortschrittes als die Bedingung einer geordneten Staatsverwaltung und glücklicher sozialer Verhältnisse empfiehlt und sich hierfür auf das Vorbild der Alten beruft. Allein seine Auslegung wird dem Altmeister nicht gerecht. Denn das Ziel des Lao-tse, die Erhebung der Volksmassen wie der Fürsten zu idealer Seelengröfse, insbesondere gegenüber den sog. irdischen Gütern — Genufs, Besitz, Macht oder Ehre — kann unmöglich durch die Mittel der Volksaufklärung und des Fortschrittes erreicht werden: beide sind in erster Linie auf die Mehrung des empirischen und technischen Wissens und Könnens gerichtet und fördern naturgemäfs die realistische und materialistische Lebensrichtung. Der Grund liegt nicht in der Sache selbst, sondern in der gröfseren Neigung des Menschen, sein Wesen

und Wirken nach aufsen zu zerstreuen, als für die eigene innere Durchbildung zu sammeln; sodann in der Beschränktheit der menschlichen Anlage, welche es schwer macht, den äufseren Fortschritt so zu pflegen, dafs der innere Fortschritt nicht blofs nicht aufgehalten wird, sondern gleichen Schritt hält Es ist eben Thatsache, dafs die allgemeine Schulbildung im Lesen die Vielleserei befördert; diese aber wendet sich durchschnittlich nicht der belehrenden, sondern der unterhaltenden Litteratur zu; und selbst die gelehrte Lesewut erdrückt das eigene Denken, nicht allein beim Volke, dessen selbständige Geistesreflexion zur Spruchweisheit führt, sondern auch bei den Gebildeten und Gelehrten.

Folgt hieraus die Rückkehr zur alten Einfachheit? Mit nichten! denn die Fortschritte des äufseren Lebens sind unaufhaltsam und bringen nur Schaden, wenn um ihretwillen die idealen Lebensaufgaben geringgeschätzt und vernachlässigt werden; sie stellen also die Aufgabe, die innere Denk- und Willenskraft in gleichem Mafse zu pflegen, damit sie das vermehrte Material verarbeite und in den Dienst der unvergänglichen Güter stelle.

Auch historisch läfst sich Plänckners Auslegung nicht rechtfertigen. Die alten Kaiser, welche als die allbekannten Musterbilder eines echten Regenten erwähnt werden, huldigten nicht dem Prinzip der Volksverdummung, sondern der Volksbildung und des materiellen Fortschrittes; Yao, Schün und Yü sind nach dem Schuking und Meng-tse III u. IV die Förderer der Technik wie der Bildung gewesen. Wie hätte man sich also in dem Sinne der Pläncknerschen Übersetzung auf ihre Prinzipien zu gunsten der Reaktion berufen können? Wie hätte Lao-tse, den man ja traditionell in China als Mystiker und Verächter weltlichen Fortschrittes charakterisierte, gegen seine Zeit den Vorwurf mystischer Tendenzen erheben können?

§ 5. *Der heilige Mensch, das persönliche Ideal der Weisheit.*

Lao-tse schildert die Weisheit nicht nur durch die abstrakte Entwicklung und Gegenüberstellung der sittlichen Gleichförmigkeit mit Taò und der Klugheit dieser Welt, sondern mit einer

deutlichen Vorliebe an dem heiligen Menschen, dessen Bild ihm aus dem besseren Altertum wie eine schöne Erinnerung erscheint, den er aber auch für die Zukunft erhofft, als den erfolgreichen Lehrmeister der Weisheit für die ganze Welt. Oft versteht L. unter dem heiligen Menschen jeden, der eine gewisse Stufe der grundsätzlichen Verinnerlichung und Seelenruhe erklommen hat; an anderen Stellen läfst er merken, dafs seine Schilderung von dem Verfahren und Schicksal des heiligen Menschen ihre Züge von seinem eigenen Charakter- und Lebensbild entnimmt; so c. 49. 57. 67. 70. Diese menschliche Vollkommenheit kann und soll natürlich, wie sie im Altertum edle Vertreter fand, auch fürderhin das Ziel aller Gottesfreunde sein; allein in einem gewissen Sinne denkt sich L. den heiligen Menschen als Einen, der mit Vorzug diesen Namen verdient, und dasjenige, wornach die heiligen Menschen im gewöhnlichen Sinne oft vergeblich strebten, unfehlbar und allenthalben verwirklicht. Dadurch gibt L. auch den bestimmtesten Unterschied zwischen einem Weisen, wie er selbst war, und dem Weisen an: ihm wie manchen andern blieb der Erfolg auch in kleinem Kreise versagt, jenem gelingt es. c. 67. 70. Die Gründe des unfehlbaren Erfolges liegen in der Vollkommenheit des heiligen Menschen, welche absolut ist.

Vor allem ist es seine äufserste Demut und Milde, seine vollkommene Selbstentäufserung, was seinem Vorbild, seinem Wort und Werk den unbeschränktesten Erfolg sichert. ‚Wenn krumm, so werd' es vollkommen; wenn ungleich, so werd' es gerade; wenn vertieft, so werd' es ausgefüllt; wenn zerrissen, so werd' es neu; wenn wenig, so werd' erreicht; wenn viel, so werde verfehlt. — Daher der heilige Mensch umfafst das Eine, und wird der Welt Vorbild. — Nicht sich siehet er an, drum leuchtet er; nicht sich ist er recht, drum zeichnet er sich aus; nicht sich rühmet er, drum hat er Verdienst; nicht sich erhebt er, drum ragt er hervor. — Weil er nicht streitet, drum kann keiner in der Welt mit ihm streiten. — Was die Alten sagten: Wenn krumm, so werd' es vollkommen, sind es denn leere Worte? Ein wahrhaft Vollkommener, — und man kehrt dahin zurück.‘ c. 22. Die letzten Sätze machen es sehr wahrscheinlich,

dafs die Erwartung L.'s eine positive war, vielleicht gestützt auf überlieferte Messiashoffnungen, welche sich an die verklärte Gestalt des Königs Wen-wang anlehnten, wie manche Elogien des Schi-king bestätigen. Von rationalisierenden Theologen, wie Meng-tse, wurde diese Erwartung polemisch zurückgewiesen. Meng-tse sagte: ‚Die Gesamtheit der Leute erwartet einen König Wen, um dann eine aufweckende Anregung zu empfangen; Weise, welche sich von der Menge unterscheiden, wecken sich selber auf, ohne gerade auf einen König Wen zu warten.' Meng-tse VII. p. 1. c. 10. Natürliche und kindliche Einfalt ohne Hochmut, Selbstsucht und Tendenz ist dem heiligen Menschen eigen und gibt seinem anspruchslosen Wirken universale Bedeutung: so dafs sich die Bedürftigen der ganzen Menschheit in seinem Herzen, wie die Bäche in dem Strombett vereinigen. ‚Wer seine Mannheit kennt (= Kraft besitzt), an seiner Weibheit hält (= und trotzdem sanftmütig bleibt, fortiter in re, suaviter in modo), Der ist das Strombett (= die Zuflucht) aller Welt: Die stäte Tugend nicht entfällt, Und wieder kehrt er ein zur ersten Kindheit (d. i. zum inneren und äufseren Frieden dieser Erstlingszeit des Lebens). Wer seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt, Ist aller Welt ein Musterbild. Ist er der Welt ein Musterbild: Die stäte Tugend bleibt sein Schild (wörtlich: seine beharrliche Tugend verfehlt [ihr Ziel] nicht): Und wieder kehrt er ein ins Unbefangene (sc. jenes Zustandes, in welchem man nicht ängstlich und mühsam nach Zielen strebt, sondern ohne schwierige Berechnung und Mittel sich des erfüllten Zweckes unbefangen freut). Wer seine Hoheit kennt, und hält Demütigung, Ist aller Welt Thalniederung (= Zuflucht und Sammelplatz). Ist er der Welt Thalniederung, dann stäter Tugend ist genung, Und wieder kehrt er ein zur ersten Einfalt. Die Einfalt (oder Das Rohholz) wird zerstört und dann wird man brauchbar. Wendet der heilige Mensch sie an, dann wird er der Beamten Oberster; denn er regiert grofsartig (nach grofsen Gesichtspunkten im Gegensatz zu kleinlicher Engherzigkeit) und verletzt nicht.' c. 28.

Die Charakterzüge des isaianischen Gottesknechtes nach Jes. 11 u. 50, 4 sq. zeichnet c. 56: ‚Der Wissende redet nicht; der

Redende weifs nicht. Seine Ausgänge schliefst er, Macht zu seine Pforten; Er bricht seine Schärfe, Macht milde sein Glänzen, Wird eins seinem Staube (mit dem Geringsten seiner Brüder, cf. ps. 109). — Das heifst tiefes Einswerden. (Die so innige und segensreiche Einigung des heiligen Menschen mit dem Geschlechte der von ihm Bekehrten ist nur möglich durch die Einigung mit Taò.) Darum (weil mit Taò vereinigt) ist er (der hl. Mensch) unzugänglich für Anfreundung, unzugänglich für Entfremdung, unzugänglich für Vorteil, unzugänglich für Schaden, unzugänglich für Ehre, unzugänglich für Schmach. Darum wird er von der ganzen Welt geehrt.' — Der Charakterzug von Jes. 50, 4 und 53 wird mit einer Analogie zu Mat. 5, 39 sq.: Ego autem dico vobis: Non resistere malo, sed si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, praebe illi et alteram; et ei qui vult tecum judicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium, als übermenschliche Selbstverleugnung gezeichnet c. 79: ,Versöhnt man grossen Groll, so bleibt (bei dem Versöhnten) sicherlich Groll übrig. Wie kann man (sc. auch dies) gut machen? Daher der heilige Mensch übernimmt den linken Vertrag (in alter Zeit wurde auf die linke Seite die übernommene Verpflichtung, auf die rechte die erlangte Berechtigung geschrieben), und nicht eintreibt vom andern. Wer Tugend hat, besorgt den Vertrag; wer keine Tugend hat, besorgt das Auszehnten. Des Himmels Taò hat keine Günstlinge; immerdar gibt er dem guten Menschen.' Die Unzugänglichkeit für persönliche Gunst und Ungunst, die Erhabenheit über die Kleinlichkeit und Vorurteile, welche auch die besten menschlichen Herrscher nicht erreichen, eignet ihm, dem idealen König und Ebenbild Taòs, wie uns sowohl Jesaia 11 u. 12, als Lao-tse c. 5. 28. 56—58. 79 sein Charakterbild zeichnen. ,Himmel und Erde haben keine Menschenliebe; sie nehmen alle Wesen für einen Heu-Hund. Der heilige Mensch hat keine Menschenliebe; er nimmt das Volk für einen Heu-Hund. Was zwischen Himmel und Erde, wie gleicht es dem Blasbalg! Er ist leer und doch unerschöpflich, er regt sich, und umsomehr geht heraus. Viel Worte meist in Nichts verrinnen; Und besser, man bewahrt es innen.' c. 5

Da der heilige Mensch Meister der Herzenskunde und der Bekehrnng ist, so neigt er sich in Milde und Geduld zu den Sündern herab.

,Ein guter Wandrer läſst nicht Fnfsspurmäler,
Ein guter Sprecher macht nicht Redefehlor,
Ein guter Rechner braucht nicht Rechenmarkenzähler,
Ein gnter Schlieſser hraucht nicht Schlofs noch Riegel,
und dennooh ist nicht aufzulüpfen,
Ein guter Binder schlinget keine Knoten,
und dennoch ist nicht loszuknüpfen.

Darnm der heilige Mensch ist immer ein guter Helfer der Menschen, drum verläſst er keinen Menschen; immer ein guter Helfer der Geschöpfe, drum verläſst er kein Geschöpf. Das heiſst herrlich leuchten. Drum ist der gute Monsch des nichtguten Menschen Erzieher; der niohtgute Mensch des gnten Menschen Schatz. Nicht ehren seinen Erzieher, nicht lieben seinen Schatz, ist bei aller Klugheit grofse Verhlendung. — Das heiſst bedeutsam und geistig.' c. 27. Er kennt kcine pharisäische Härte gegen die Sünder; alle sind soine Kinder. ,Der heilige Mensch hat kein beharrliches (d. i. hartes, unbeugsames, tugendstolzes) Herz; aus der hundert Geschlechter Herzen macht er sein Herz. Den Guten behandle ich gut, den Nichtguten behandle ich auch gut. Tugend ist Güte. Den Aufrichtigen behandle ioh aufrichtig, den Nichtanfrichtigen hehandle ich auch aufrichtig. Tugend ist Aufrichtigkeit. Der heilige Mensch ist in der Welt voller Furcht, dafs or durch die Welt sein Herz verunreinige. Die hundert Geschlechter alle richten auf ihn Ohr und Auge. Dem heiligen Menschen sind sie alle Kinder.' c. 49.

Er erfüllt daher die Idee des chinesischen Königtnms, welohes die irdische Vorsehung sein und in hohepriesterlicher Stellvertretnng die Schuld des gesamten Volkes vor dem Höchsten anf sich nehmen und abtragen soll, in ausgezeichneter Vollkommenheit. ,Daher der heilige Mensch sagt: Tragen des Landes Unreinigkeiten, Das heiſst voran heim Hirseopfer schreiten; (nämlieh das Amt eines Hohepriesters erfüllen, als welcher der Kaiser das Opfer dor Erde ,Sche' am Feste der Sonnenwende dem

Himmelsherrn darzubringen hatte.) Tragen des Landes Not und Pein, Das heifst des Landes König sein.' c. 78. Die isaianische Charakteristik dieser Verse wird noch weniger zweifelhaft, wenn wir sie mit Pläckner also übersetzen: ‚Darum sagt auch der Weise: Er trägt (duldet, nimmt auf sich, kleidet sich in) des Reiches Staub, — dieser heifst aller Geisterscharen Herr. Er trägt des Reiches Elend, dieser heifst der Welt König. — Die Worte, wie paradox sie auch klingen mögen, enthalten dennoch eine tiefe Wahrheit.' c. 78.

Der Erfolg seines Wirkens ist sicher, cf. c. 56. 66, und der Segen seiner Herrschaft allgemein, nämlich die allgemeine Verbreitung der Weisheit und Begierdelosigkeit, und damit des Friedens und des Glückes. Indem er die Harmonie im Herzen und der Gesinnung herstellt, schafft er Frieden unter den Menschen, aber auch Einklang zwischen der Natur und den Menschen, oder vielmehr der in der Natur waltenden Versehung und den Bedürfnissen der in sich geordneten Menschheit. ‚Wer dem Geist die Seele unterordnet (oder nach Julien: L'âme spirituelle doit commander à l'âme sensitive. Si l'homme conserve l'unité, elles pourront rester indissolubles.) und Einheit umfängt, kann ungeteilt sein. Bezwingt er das Seelische bis zur Nachgiebigkeit, kann er wie ein Kindlein sein. Reinigt und öffnet er den tiefen Blick, kann er ohne Schwachheit sein. Liebt er das Volk und regiert er das Land, kann er ohne Thun sein. Die Himmelspforten öffnen sich oder schliefsen sich, er kann (sorglos wie) das Vogelweibchen sein. Lichthell alles durchdringend, kann er unwissend sein. Er belebt und ernährt, belebt und hat nicht, thut und gibt nichts drauf, erhält und beherrscht nicht. Das heifst tiefe Tugend.' c. 10. 46. Seine Wirksamkeit erstreckt sich noch weiter; denn er stellt auch die Harmonie zwischen der höheren Geisterwelt und dem Menschengeschlechte her. ‚Man regiere ein grofses Land, wie man kleine Fische kocht (ohne Gewalt und Heftigkeit). Waltet man mit Taò des Reiches, so geistern seine Manen nicht. Wenn nicht seine Manen nicht geistern, so verletzt ihr Geistern die Menschen nicht. Wenn nicht ihr Geistern die Menschen nicht verletzt, so verletzt doch der heilige Mensch

die Menschen nicht. Sie beide verletzen miteinander nicht, denn die Tugend verbindet und eint sie.‘ c. 60. cf. c. 54. 46. Nach der Übersetzung Plänckners fällt die Beziehung anf eine eigentliche Geisterwelt; indes bleibt der Gedanke, dafs mit der Entfernung der Sünde die eigentliche Ursache des Unglücks vernichtet wird, dafs demnach die Regierung der Menschheit durch den vollkommenen Weisen zum Segen und Heil der Welt führen mufs. ‚Sünde (hat) jener, der Mensehengeist, nicht der Himmelsgeist. Jener, der Himmelsgeist, nicht schadet den Menschen. Der Weise auch nicht schadet den Menschen. Jene beiden vereinigt miteinander nicht schaden, demnach die himmlische Tugend sich vereinigend zusammenströmen. — Nicht so?‘

Höchst einfach sind die Mittel, dnrch welche der heilige Mensch die Weisheit nnd seine Friedensherrschaft allenthalben verbreitet: es ist sein eigenes Beispiel und dasjenige seiner Diener. cf. c. 3. 54. 55. Denn wer Taò ganz und gar bei sich selber einführt, führt ihn damit in der ganzen Welt ein. Im Hintergrunde steht offenbar der Gedanke, dafs es nur dem Heiligen schlechthin, nicht den vielen, welche nach Weisheit und Heiligkeit streben, gelinge, das göttliche Urbild vollkommen in sich selbst zu verwirklichen.

§ 6. *Die Unsterblichkeit des ewigen Lebens.*

Die Weisheit führt zum ewigen Leben, die weltliche Klugheit zum Tode. Um das ewige Leben zu gewinnen, mufs man zum Ursprung des Lebens zurückkehren, ein Weg, welcher zweierlei Forderungen einschliefst. Das Erste ist, sich von der Eitelkeit, Vergeblichkeit und dem Ungenügen der menschlichen Erkenntnis, Strebsamkeit und Thätigkeit zu überzeugen und sich derselben zu entäufsern. Die eigene Krankheit zu fühlen, ist schon der Beginn der Genesung; die Schrecken des Todes und — wenn c. 74 diese Hindeutung enthält — des Gerichtes wirken den Anfang des wahren Lebens, wie sie das Ende des taolosen Lebens bedeuten. Wenn man sein eigenes endliches Wesen zum Mittelpunkt seines Lebens macht, so mufs sich dieses notwendig erschöpfen; nur durch Überwindung des eigenen Selbst,

nur dadurch, dafs man nicht für sich lebt, entgeht man dem Absterben. ,Der Himmel ist dauernd und die Erde bleibend. Himmel und Erde können deshalb bleibend und dauernd sein, weil sie nicht sich selbst leben. Drum können sie bleiben und dauern. Daher der heilige Mensch hintansetzt sein Selbst, und selbst vorankommt; sich äufsert seines Selbst, und selbst bewahrt wird. Etwa nicht, weil er nichts eigen hat? Drum kann er sein Selbst vollenden.' c. 7. 45. ,Wer sich zu genügen weifs, hat ewig genug.' c. 46. Eine Analogie findet L. darin, dafs Weich und Zart Lebensgefährten (propria des zum Leben Erwachenden), Hart und Stark Todesgefährten (propria des Sterbenden) sind. ,Der Mensch tritt ins Leben weich und schwach; er stirbt hart und stark. Alle Wesen, Kräuter und Bäume treten ins Leben weich und zart, sie sterben vertrocknet und dürr. Darum: Hart und Stark ist Todesbegleiter, Weich und Schwach ist Begleiter des Lebens. Daher ein Kriegsheer, ist es stark (durch Stolz und Unlenksamkeit), dann siegt es nicht. Ein Baum, ist er stark, dann ist er geliefert. Stark und Grofs bleibt unten, Weich und Schwach bleibt oben.' c. 76. Der Gedanke L.'s ist wohl der: Weil das Harte und Starke sich gegen den belebenden Einflufs von aufsen verschliefst, stirbt es ab, während das Weiche und Zarte durch seine demütige Empfänglichkeit in seiner Lebenskraft gefördert wird. So schliefst Selbstsucht und Stolz die Seele von der Quelle ihres Lebens ab, oder verleitet, sie nicht dort zu suchen, wo sie unversieglich quillt, bis sie an der eigenen Armut und Selbstgerechtigkeit stirbt. — ,Ausgehen zum Leben ist Eingehen zum Sterben. Des Lebens Gesellen sind dreizehn, des Sterbens Gesellen dreizehn. Lebt der Mensch, so regt er der tödlichen Stellen (Gründe) auch dreizehn. Warum das? Wegen seiner Lebenslust Übermafses. Denn wir hören: Wer das Leben zu erfassen weifs, geht geradezu ohne zu fliehn vor Nashorn und Tiger; geht in ein Kriegsheer, ohne anzulegen Panzer und Waffen. Das Nashorn hat nicht, wo es sein Horn einstofse, der Tiger hat nicht, wo er seine Klauen einschlage, Waffen haben nicht, wo sie mit ihrer Schneide eindringen. Warum das? Weil er keine tödliche Stelle hat.' c. 50. Dafs das phar-

macum immortalitatis, welches L. hier gegen den natürlichen und gewaltsamen Tod empfiehlt, nichts mit Zaubertränken u. dgl. gemein hat, wie die Tao-sse meinen, lehrt der Text selbst zur Genüge. Derjenige erfafst das wahre Leben, der die Nichtigkeit dieses Lebens und seiner Klugheit durchschaut. ‚Erkennen das Nicht-Erkennen (des gelehrten Vielwissens) ist das Höchste. Nicht erkennen das Erkennen ist Krankheit. Wen nur die Krankheit kränkt, der ist dadurch nicht-krank. Der heilige Mensch ist nicht krank, weil ihn seine Krankheit kränkt. Daher ist er nicht krank.‘ c. 71. ‚Fürchtet das Volk nicht das Furchtbare, dann kommt das Furchtbarste. Keinem sei zu eng seine Wohnung, keinem zu beschränkt sein Leben! Macht man sich's nur nicht zu beschränkt, dann ist's auch nicht beschränkt. Daher der heilige Mensch sich selbst erkennt, nicht sich selbst ansiehet; sich selbst liebt, nicht sich selbst hochschätzt. Drum läfst er jenes und ergreift dieses.‘ c. 72. Sowohl äufsere Bedrückung wie ungezügelte Begierde machen das Leben zur Last und nehmen der irdischen wie göttlichen Strafgerechtigkeit ihre bessernde Furchtbarkeit. ‚Fürchtet das Volk nicht den Tod, wie will man es mit dem Tode schrecken? Wenn man macht, dafs das Volk stets den Tod fürchtet, und wir können den, der Schreckliches thut, ergreifen und töten: wer wagt es? Immerdar gibt's einen Blutrichter, der da tötet. Wenn man anstatt des Blutrichters tötet, das heifst anstatt des Zimmermanns behauen. Wenn man anstatt des Zimmermanns behauet, bleibt selten die Hand unverwundet.‘ c. 74. Während die chinesischen Ausleger im Anschlufs an die Ideen des vorherigen Kapitels unter dem Blutrichter die Vergeltung des Himmels verstehen, hält dies Straufs für mehr fromm als richtig, zumal im Hinblick auf den Schlufssatz, der deutlich eine Schwäche der von Konfutse zugelassenen Blutrache aufdecke. Allein es scheint uns L. auf jede geordnete, gesetzliche, also Taò-mäfsige Strafvergeltung hinzuweisen, sowohl die des Staates, als diejenige Taòs selbst. Dann wird es verständlicher, warum der ernste und der Ewigkeit zugewandte Theosoph die Furcht vor dem Tode so wichtig und wert hält. Hiermit stimmt auch Plänckners Übersetzung: ‚Wenn ein Volk

keine Todesfurcht kennt, wie kann man ein solches durch Todesstrafen schrecken wollen? Wenn dahin gelangen (sc. dafs) das Volk beständig fürchtet den Tod, — und macht dann Ungeheuerliches — wir könnten ergreifen und töten es — wer so vermessen? Ewig gibt es einen höhern Richter, der die zu Tötenden tötet. Jeder andere, der an Stelle des alleinigen Herrn über Leben und Tod die Todesstrafe auszusprechen sich anmafsen wollte, würde dem gleichen, der anstatt des Zimmermanns die Zimmeraxt führen wollte. Wohl wenige wird es geben, die sich dabei nicht die eigene Hand verwundeten.'

Von einem anderen Gesichtspunkte aus schildert L. die lebensfrohe Sicherheit des harmonisch geordneten Menschen, der seiner Begierden durch Abtödtung Meister geworden ist. ,Wer in sich hat der Tugend Fülle, gleicht (an Herzensfreude und begierdeloser Lebenslust) dem neugeborenen Kinde: Giftig Gewürm sticht es nicht, reifsende Tiere packen es nicht, Raubvögel stofsen es nicht. Die Knochen sind schwach, die Sehnen weich, und doch greift es fest zu. *Οὔπω γιγνώσκει τὴν τῶν γυναικῶν ἀνδρῶν τε σύμμιξιν· καίτοι τὸ αἰδοῖον στύεται σπέρματος περισσείᾳ.* Den ganzen Tag schreiet es, und doch wird das Schluchzen nicht heiser, aus Fülle des Einklangs.

Den Einklang kennen, heifst Ewigkeit;
Das Ew'ge kennen, Erleuchtetheit;
Voll leben, heifst Unseligkeit;
Das Herz ins Seelische (d. i. in die Naturseele nnd ihre Triebe) legen, Kräftigkeit.
Was (in sinnlichem Begehren) stark geworden ist, ergreist,
Und das ist, was man Taò-los heifst.
Was Taò los ist, das endet früh.' c. 55.

Ganz anders ist das Ende derjenigen, welche dem eingeschlagenen Wege der Selbstverleugnung folgend, auch die zweite positive Forderung erfüllen und Gott als den Ursprung alles Lebens und Lichtes und aller Vollendung erkennen, um sich ihm mit ganzer Seele in kindlicher Weise hinzugeben. Die Ruhe der Ewigkeit, welche der Gottselige findet, ist die Ruhe der Vollendung, der vollbrachten Aufgabe, der Rückkehr aus der Fremde. ,Wer

erreicht hat der Entäufserung Gipfel, behauptet unerschütterliche Ruhe. Alle Wesen miteinander treten hervor, und wir sehen sie wieder zurückgehen. Wenn sich die Wesen entwickelt haben, kehrt jedes zurück in seinen Ursprung. Zurückgekehrtsein in den Ursprung heifst ruhen. Ruhen heifst, die Aufgabe erfüllt haben. Die Aufgabe erfüllt haben, heifst ewig sein. Das Ew'ge kennen, heifst erleuchtet sein. Das Ewige nicht kennen, entsittlicht und macht unglücklich. Wer das Ewige kennt, ist umfassend; umfassend, daher gerecht; gerecht, daher König; König, daher des Himmels; des Himmels, daher Taòs; Taòs, daher fortdauernd: er büfst den Körper ein ohne Gefährde.‘ c. 16.

Der Lebensgrund, welchen man durch den Besitz Taòs in sich aufgenommen hat, überwindet den leiblichen Tod und alle Zeit. ‚Wer andre kennt, ist klug; wer sich selbst kennt, ist erleuchtet. Wer andre überwindet, hat Stärke; wer sich selbst überwindet, ist tapfer. Wer sich zu genügen weifs, ist reich; wer tapfer vorgeht, hat Willen. Wer seinen Ort (d. i. seine Grundlage, Taò) nicht verliert, dauert fort; wer stirbt und doch nicht verlischt, hat Lebenslänge.‘ c. 33.

‚Wer's grofse Bild festhält,
Zu dem kommt alle Welt,
Kommt — und da ist kein Weheklagen,
Nur Frieden, Ruh', Behagen.

Bei Musik und Leckereien steht der vorheigehende Fremde still; geht Taò hervor aus dem Munde: (dann hat man kein Interesse, dann heifst's:) Wie ungesalzen! der ist ohne Geschmack! — (Und trotz der weltlichen Gleichgiltigkeit gegen Gott ist er das höchste Gut und die Quelle unvergänglicher Wonne:) Ihn anschauen genügt dem Geiste nicht, ihn vernehmen genügt dem Gehör nicht. Ihn brauchen (Deo uti et frui) kann kein Ende finden.‘ c. 35.

Wer sich mit seiner ganzen Seele Gott hingibt und in Wahrheit sein Kind wird, verliert beim Sterben die Grundlage seines Lebens nicht; wohl aber sammelt der Weltliche in seinem Herzen nur eitle Güter an, welche den Sterbenden verlassen, und vernachlässigt diejenigen, welche er ewig behalten könnte. ‚Die

Welt hat einen Urgrund; der ward aller Wesen Mutter. Hat man seine Mutter gefunden, so erkennt man dadurch seine Kindschaft. Hat man seine Kindschaft erkannt und kehrt zurück zu seiner Mutter (im Sterben), so ist des Leibes Untergang ohne Gefahr. (Basile übersetzt: usque in finem vitae, Julien: jusqu'à la fin de sa vie il ne pourra être sauvé, was beides keinen Sinn gibt.) „Schliefst man seine Ausgänge, macht zu seine Pforten (d. i. bei innerlicher Gottversenkung), so ist des Leibes Ende ohne Sorge.“ Öffnet man seine Ausgänge, fördert man seine Anliegen (gibt man sich den irdischen Interessen hin), so ist man bei des Leibes Ende ohne Rettung. Auf das Kleine (die von der Welt gering geschätzten Güter der Seele) sehen, heifst erleuchtet sein; Weichheit (= Demut) bewahren, heifst stark sein. Braucht man seine Klarheit (d. i. seine höhere, geistige, gottebenbildliche Anlage), und kehrt zurück zu seinem Licht (Gott), so verliert man nichts bei des Leibes Zerstörung. Das heifst Ewigkeit anziehen.‘ c. 52.

Dies ist die Lehre des ehrwürdigen Lao-tse, in ihrem Gesamtbild wohl kaum der Abschwächung durch philologische Verbesserung des übersetzten Textes ausgesetzt. Bezüglich der Frage nach dem Ursprunge scheint uns der Name Jehovahs und seine eigene Andeutung die Richtung nach Israel hin anzugeben, und zwar scheint uns das Buch des Propheten Isaja, insbesondere der zweite Teil desselben hinreichend, um alle übernatürlichen Elemente seines Lehrsystems zu erklären. Doch schliefsen wir deshalb die Überlieferung aus der Urzeit nicht aus, umsoweniger, als Lao-tse sich so häufig und gerade in den auffallendsten Lehren auf sie beruft. Dieser Strom kann entweder in gerader Linie — sind ja Fo-hi, der Erfinder der Schriftzeichen, dieser geheimnisvollen Hüllen des Gedankens, und Hoang-ti, die älteste Autorität der Tao-Sekte, vermutlich nichts anderes als die vom subjektiven Standpunkte der chinesischen Mythe nationalisierten Patriarchen der vorflutlichen Urzeit, — oder durch seitliche Abflüsse vom Offenbarungsgebiet — sei es durch die Weiterverbreitung biblischer Texte oder biblischer Ideen seinen Lauf nach China genommen haben. Wie es sich indes mit der historischen Ver-

mittlung verhalten möge, der metaphysische Ursprung der Tao-Lehre ist fons sapientiae Verbum Dei in excelsis (Eclus. 1. 5), von dem geschrieben steht: Ego Sapientia effudi flumina. Ego quasi trames aquae immensae de fluvio, ego quasi fluvii dioryx et sicut aquaeductus exivi de paradiso. Dixi: Rigabo hortum meum plantationum et inebriabo prati mei fructum. Et ecce factus est mihi trames abundans, et fluvius meus appropinquavit ad mare, quoniam doctrinam quasi antelucanum illumino omnibus, et enarrabo illam usque ad longinquum. Eclus. 24, 40—44.



DIE LEHRE DES HL. THOMAS UND SEINER SCHULE VOM PRINZIP DER INDIVIDUATION.

EIN BEITRAG ZUM PHILOSOPHISCHEN VERSTÄNDNIS DER MATERIE.

Von Dr. M. GLOSSNER,

MITGLIED DER PHILOSOPHISCHEN AKADEMIE DES HL. THOMAS IN ROM.

II.

Metaphysische Begründung.

(Schlufs.)

Der Vorwurf, den der Philosoph des Unbewnfsten gegen Schopenhauer erhebt, dafs dieser infolge der Verwerfung der Atome nicht zu sagen wisse, was die Individuen im Unorganischen seien, gibt uns zu weiteren Erwägnngen Anlafs. Ist nämlich die Materie Grund der Individuation, so erklärt es sich, warum diese in den körperlichen Dingen in dem Grade unvollkommen ist, in welchem die Form in die Materie versenkt ist. Am unvollkommensten individualisiert sind demnach die unorganischen Körper, und es ist hier oft schwer oder unmöglich zu sagen, wo das eine Individuum aufhört und das andere anfängt.

Ist der Flufs, der Wasserfall, der See ein Wasserindividnum? Ist es der abgesonderte, abgerundete Tropfen? Wenn es Moleküle gibt, die sich als gesonderte, diskrete Thätigkeitscentren und Eigenschaftssubjekte gegen einander abgrenzen, so wäre freilich diesen der Charakter der Individualität zuzuerkennen.

In jedem Falle scheint in diesem Gebiete die Individualisierung ausschließlich durch die Unterbrechung des kontinuierlichen Zusammenhanges des Gleichartigen, durch mechanische Teilung hergestellt zu werden.

Nach Aristoteles ist ein unorganischer Körper eins, wenn ein an sich seiender räumlicher Zusammenhang seiner Teile besteht; ein solcher aber ist vorhanden, wenn die Bewegung nicht nur zufälliger-, sondern notwendigerweise eine ist; diese Einheit ist demnach nicht da vorhanden, wo bloße Berührung stattfindet. Ebensowenig da, wo die Einheit der Form fehlt. Die Einheit der Substanz, bemerkt derselbe, beruht entweder auf dem räumlichen Zusammenhang, oder auf der Form oder dem Begriff. Daher auch ein Körper, der eine räumlich zusammengesetzte Größe ist, nicht schlechthin als eins zu bezeichnen ist, wenn er kein Ganzes bildet, d. h. nicht eine Form hat. [Metaph. V. c. 6. 1016 b. 9. sequ.] Endlich heißt es, Einheit der Zahl finde dann statt, wenn die Materie eine ist [L. c. b. 32.], wozu der heil. Thomas bemerkt: „Die Materie nämlich, sofern sie unter bestimmten (signatis) Dimensionen besteht, ist Grund der Individuierung der Form. Durch die Materie kommt es deshalb dem Singulären zu, der Zahl nach eines, von Andern Geschiedenes zu sein. [S. Thom. Comm. in Metaph. c. V. lect. VI. Vivès tom. 24. p. 537.]

Ließe sich, wie gesagt, die Existenz von Molekülen oder gleichartigen letzten Bestandteilen nachweisen, so müßten diese als die Individuen im Bereiche des Unorganischen angesehen werden. Jene Unvollkommenheit aber, die wir als der materiellen Individualität anklebend bezeichneten, würde auch in ihnen sich finden. Denn der aktuellen Ausdehnung unterworfen, wären sie wenigstens nach der Seite der Quantität und Materie fortgesetzter Teilung zugänglich, da einer solchen nur die Form, also der Grund der spezifischen Einheit, nicht aber die Materie, also der Grund der individuellen Einheit, ein Hindernis entgegenstellen würde. Die bloße, mechanische Teilung also würde die individuellen Substanzen vervielfältigen. Jedes Molekül wäre der Wirklichkeit nach eine, der Möglichkeit nach viele Substanzen.

Dagegen können Atome im Sinne absolut der Teilung widerstrebender Seinsprincipien und Eigenschaftscentren nicht die letzten Bestandteile und eigentlichen Individuen im Unorganischen bilden. Denn entweder fehlt ihnen wahre, kontinuierliche Ausdehnung, in welchem Falle die räumliche Existenz der Dinge mit allen Erscheinungen realer Kohäsion und Adhäsion ins Gebiet subjektiver Phänomenalität zurücktreten würde, oder es wird jenen Elementen des Körperlichen wahre Ausdehnung zugeschrieben, in welch' letzterem Falle die Erklärung sich nicht mit ihnen befriedigen dürfte, da der Grund der Ausdehnung von dem Grunde der Einheit, dem Quellpunkt der Eigenschaften und Kräfte unterschieden werden mufs, womit wir zu unserer Unterscheidung des Grundes der spezifischen oder formalen von dem Grunde der individuellen Einheit und weiterhin zur Materie als Prinzip der körperlichen Individuation zurückgeführt werden. Denn das Prinzip der realen Ausdehnung und Teilbarkeit enthält den Grund der Vervielfältigung des Gleichartigen in Raum und Zeit.

Wenn im Unorganischen ausschliefslich das diskrete Fürsichbestehen des Gleichartigen Grund der Individuation ist, und deshalb die Schwierigkeit besteht, die diskreten Bestandteile des phänomenalen Körpers aufzuzeigen, um zu den wahren individuellen körperlichen Substanzen zu gelangen, so verhält es sich schon anders mit den Organismen. In ihnen gewinnt die Form bereits das Übergewicht über die Materie und hebt sie auch für die Erscheinung durch die organische Gliederung in scharfer Sonderung von ihrer Umgebung ab. Vollkommener als in den unorganischen Dingen ist daher die Individuierung in der Pflanzenwelt. Durch die bestimmte Scheidung von Wurzel, Stamm und Zweig, von Blatt, Blüte und Frucht stellt sich jede Pflanze als gesondertes Individuum neben ihres Gleichen dar. Gleichwohl hat man, wenn auch ohne zureichenden Grund, gezweifelt, ob der ganze Baum oder ein jeder Ast an ihm als ein individuelles Wesen zu betrachten sei. Das Wahre ist, dafs auch hier noch jene den unorganischen Körpern eigene Unvollkommenheit der Individualität in einem gewissen Mafse sich findet, derzufolge mechanische Teilung die Vervielfältigung der Substanzen in derselben

Art bewirkt. Die Pflanze ist demnach der Wirklichkeit nach numerisch eine, der Möglichkeit nach numerisch viele Snbstanzen. [Vgl. Pesch, die grofsen Welträtsel I. S. 460. „Bei der Pflanze fehlt jedes Bewufstsein. Aber nicht minder klar wie beim Tiere erkennen wir den einen das Ganze umspannenden Plan, nach welchem der Organismus von innen heraus sich aufbaut und auf Produktion des Samens für ein neues Wesen derselben Spezies ausgeht. Aus einheitlicher Zweckrealität heraus entwickeln sich die zu einander gehörigen Teile. Die sich später entfaltende Harmonie aller Teile ist, wie in einem Keime, uranfänglich vorhanden."]

Jener Zweifel aber schwindet völlig, wenn wir auf der Stufenleiter der lebendigen Wesen zum Tiere emporsteigen. Hier begegnet uns nicht blofs ein eigenartiger Typus, der durch die Einheit in der Mannigfaltigkeit selbst für die Erscheinung in Zeit und Raum dem Stoff das Gepräge selbständigen Fürsichseins aufprägt, sondern es zeigt sich überdies im sinnlichen Bewufstsein ein selbständiges, den Stoff überragendes, wenn auch an ihn gebundenes Centrum, durch welches ein Individuum jedem anderen derselben Art in sinnlich bewufster Scheidung gegenübertritt. Auf dieser Stufe genügt deshalb die mechanische Teilung zur Konstituierung für sich bestehender Individuen der gleichen Art nur mehr in jenen Fällen, in welchen die Organisation, und daher auch die Bewältigung des Stoffes durch die Form eine sehr unvollkommene ist. In den höheren tierischen Organismen aber geschieht die numerische Vervielfältigung in keiner Weise mehr durch blofse mechanische Teilung, wenn auch durch Einführung der Form in den Stoff auf dem Wege der Zeugung: denn in Bezug auf alle körperlichen Wesen bleibt es wahr, dafs die Materie durch die in ihr begründete Zerstreuung und Veräufserlichung der Form in Raum und Zeit Prinzip der numerischen Vervielfältigung ist. [Nur im Sinne dieser Unvollkommenheit der materiellen Individuation läfst sich von einer Relativität des Individualitätsbegriffs reden; denn in ihr allein liegt der Grund der Schwierigkeit, in gewissen Fällen zu bestimmen, was Individuum sei, ob z. B. der Polypenstock

oder der einzelne Polyp. Vgl. Pesch a. a. O. S. 461. Gegen den Versuch, diese Schwierigkeit im pantheistischen oder atomistischen Sinne auszubeuten, wird daselbst mit Recht bemerkt, daſs es eine eigentümliche Wissenschaftlichkeit wäre, wenn man das Vorhandensein von wirklicher Einheit und Vielheit überhaupt deshalb leugnen wollte, weil sich hier und da die Unterscheidung derselben unserer Kenntnisnahme entzieht.]

Am vollkommensten ist die Individuation vollzogen im Menschen, der sich im überorganischen Selbstbewuſstsein, das jede Möglichkeit einer Teilung und Mitteilung ausschlieſst, als selbständigen Mittelpunkt seines Lebens und Wirkens erfaſst. Und dies ist in dem Maſse der Fall, daſs man zweifeln könnte, ob nicht die Form oder das Wesen, worin das Selbstbewuſstsein wurzelt, als ein eigenartiges Wesen, d. h. als ein solches, in welchem formale und individuelle Einheit zusammenfallen, zu betrachten sei. Diese Annahme wäre in der That geboten, wenn im Begriff der Menschenseele von der möglichen und naturgemäſsen Verbindung mit dem Stoffe abgesehen werden könnte. Wegen dieser Verbindung aber resultiert aus der intellektiven Seele und dem von ihr informierten Körper ein Wesen, das durch den gleichen Artbegriff mit anderen aufgefaſst wird, in welchem also der Grund der individuellen von dem Grunde der formalen Einheit verschieden ist.

Es liegt nahe, an die zuletzt gemachte Bemerkung die Widerlegung des Einwandes anzuknüpfen, der von jeher als der gewichtigste, ja als geradezu entscheidend gegen die thomistische Lehre vom Prinzip der Individuation betrachtet worden ist. Ist der Leib, so wird gefolgert, Grund der Individualität der Menschenseele, so hört mit der Trennung vom Leibe die Seele auf, eine individuelle Existenz zu besitzen. Nimmt man nun an, daſs das Allgemeine als solches nicht bestehen könne, so bedeutet das Aufhören der Individualität der Seele geradezu ihre Vernichtung. Läſst man aber die Subsistenz des Allgemeinen zu, so tritt die Seele im Tode in den Schoſs desselben zurück, wie sie sich durch Zeugung und Geburt daraus abgelöst hat. Die vielen Seelen werden so wieder zu einer Seele, und von einer persön-

lichen, unsterblichen Fortdauer nach dem Tode würde in diesem wie in jenem Falle — der Vernichtung — nicht die Rede sein können.

Auf diese Schwierigkeit haben die Peripatetiker auf verschiedene Weise zu antworten gesucht. Wir brauchen uns indessen nicht mit Avicenna [Brentano, Die Psychologie des Aristoteles u. s. w. S. 9. Anm. 23.] auf unbekannte Qualitäten, durch welche die Seele im Jenseits individualisiert werde, noch auch auf die fortdauernden Spuren des diesseitigen individuell gestalteten Seelenlebens zu berufen. Die richtige Fährte zeigt uns vielmehr der englische Lehrer, der den obigen Einwurf in folgender Fassung gibt: Wenn die menschlichen Seelen gemäfs der Vervielfältigung der Körper sich vervielfältigen, so können die Seelen nach erfolgter Auflösung nicht in ihrer Vielheit fortbestehen. Von zweien wird daher eines folgen: entweder wird die menschliche Seele aufhören zu existieren oder es wird nur eine Seele übrig bleiben, was der Ansicht jener zu entsprechen scheint, die nur das allen Menschen Gemeinsame als unsterblich betrachten, sei dies nun der thätige Verstand, wie Alexander meint, oder mit diesem zugleich — wie Averroes lehrt — der mögliche Verstand. [Contra Gent. l. II. c. 80.]

Die Lösung der Schwierigkeit lautet: Die Einheit einer Sache hängt von einer anderen, mit welcher sie in natürlichem Zusammenhange steht, ebenso ab, wie das Sein. Ist dieses Produkt jenes naturgemäfsen Zusammenhanges, so wird auch Einheit oder Vielheit in Abhängigkeit von diesem Zusammenhange stehen. Nun ist aber die menschliche Seele eine in ihrem Sein vom Stoffe unabhängige Form, folglich werden zwar die Seelen mit der Vervielfältigung der Körper mitvervielfältigt, jedoch nicht so, dafs die Vervielfältigung der Körper Grund der Vervielfältigung der Seelen ist. [L. c. c. 81 n. 1. Ostensum est autem, quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur, quod multiplicantur quidem animae secundum quod multiplicantur corpora; non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum.]

Scheint nicht mit dieser Lösung der Schwierigkeit Thomas die Lehre vom Individuationsprinzip wenigstens in der Anwendung auf den Menschen zurückzunehmen? Denn das Aufgenommensein der Form im Stoffe soll ja gerade Grund ihrer Individuation sein. Wird also geleugnet, dafs der Grund der Vervielfältigung der Seelen in den Leibern liege, so scheint nicht mehr der Stoff den Grund der Individualität der Seele zu bilden, sondern diese vielmehr unmittelbar durch sich selbst individualisiert zu sein.

Es scheint so, aber es ist eben nur Schein. Die prägnante Kürze, deren sich Thomas in der angeführten Antwort bedient, nötigt uns, in der Absicht, seinen Gedanken vollkommen zu erfassen, etwas weiter auszuholen.

Dasjenige, was durch die Materie individualisiert wird, und zwar so, dafs es als ein individuelles Wesen neben anderen individuellen Wesen der gleichen Art — wirklichen oder möglichen — besteht, ist eben das Wesen, die Form, der Inhalt des Artbegriffs. Wir sagen: das Wesen, nicht das Allgemeine, die Form, ohne nähere Bestimmung, ob metaphysische oder physische, denn das spezifische Wesen ist weder allgemein noch individuell, vielmehr gegen beide Bestimmungen indifferent, und es hängt durchaus von der Immaterialität derselben — des Wesens und der Form — ab, ob metaphysische und physische Form zusammenfallen, und ob das Wesen an sich ein individuelles oder nur durch die Verbindung mit der Materie ein solches ist.

Demnach werden wir mit Beziehung auf das Menschenwesen sagen müssen: Ohne Stoff, konkret gesprochen, ohne verleiblicht zu sein, wäre das Menschenwesen, vorausgesetzt, dafs es in dieser immateriellen Seinsweise existieren könnte, nur ein Wesen im Sinne des platonischen Menschen an sich. Die menschliche Natur, wie sie im Begriffe aufgefafst wird, wäre in dieser Hypostasierung nur eine. Nun kann aber die menschliche Natur in dieser immateriellen Weise nicht existieren, denn zu ihrer Verwirklichung wird ein Organismus, werden vegetative und sensitive Organe erfordert, die offenbar nur im Stoffe bestehen können. Um mit Aristoteles zu reden, Mensch und Menschsein ist nicht

dasselbe. Soll also das Menschsein, die menschliche Natur Wirklichkeit erlangen, so wird dies nicht in einem physisch einfachen Wesen, in einer reinen Form, sondern nur in einem physisch — aus Form und Stoff — zusammengesetzten Wesen geschehen können.

Eben deshalb aber wird eine solche Natur Wirklichkeit in einer Mehrheit solcher Wesen gewinnen, denen die begriffliche Wesenheit gemeinsam ist, die sich also nicht spezifisch, sondern nur individuell unterscheiden.

Betrachten wir jetzt genauer die Form, die reale, physische Form, durch welche der Begriff — das metaphysische Wesen — des Menschen verwirklicht wird, und fragen wir uns, wie sie beschaffen sein müsse, um jenen Begriff im Stoffe zu verifizieren. Die Wesensdefinition des Menschen ist die eines vernünftigen Sinnenwesens — animal rationale. Um eine solche Wesenheit zu verwirklichen, mufs die den Stoff gestaltende Form, eine von ihm dem Sein nach unabhängige, für sich subsistierende, wenngleich zur Verbindung mit ihm bestimmte sein. In dieser Unabhängigkeit vom Stoffe, in diesem Fürsichsein der Wesensform des Menschen oder der menschlichen Seele liegt der Grund ihrer Unsterblichkeit, und zwar ihrer persönlichen, individuellen Fortdauer. Denn diese bestimmte Form, die Menschenseele, gewinnt durch die Verbindung mit dem Stoffe nicht ihr Sein, wohl aber liegt in dieser Verbindung der Grund dafür, dafs das Wesen, welches sie als Form bestimmt, mit anderen Wesen unter einen gemeinsamen Wesensbegriff fällt.

In jenem Einwand verbirgt sich dasselbe Mifsverständnis, das wir bei einer anderen Gelegenheit rügen mufsten. Die Lehre von der individualisierenden Materie wird so ausgelegt, als ob angenommen würde, dafs sich ein Allgemeines mit einem Besonderen verbinde. Diese Auffassung mag allenfalls auf die platonisierende Ansicht von den Häcceitäten zutreffen. Die Theorie, die wir verteidigen, hat einen ganz anderen Sinn. Die Verwirklichung des Begriffs findet statt durch Einführung der Form in den Stoff, die eine bewirkende Ursache voraussetzt, welche je nach der Beschaffenheit der Form eine geschöpfliche sein

kann, oder die ungeschaffene, schöpferische sein mufs. Handelt es sich um die Erzeugung vegetativer oder sensitiver Wesen durch Ursachen derselben Art, so genügt die geschöpfliche Ursache, weil hier Formen in Frage kommen, die in ihrem Sein und Wirken an den Stoff gebunden sind und daher, um den bekannten scholastischen Ausdruck zu gebrauchen, aus der Potenzialität des Stoffes eduziert werden können. Handelt es sich dagegen um die Erzeugung eines Menschen, so genügt die Kausalität der menschlichen Erzeuger nicht und erscheint ein schöpferisches Eingreifen der ersten Ursache erforderlich, weil die Wesensform des Menschen, die menschliche Seele an sich subsistent ist und die Potenzialität der Materie überragt, also auch nicht durch Aktuierung dieser Potenzialität zum Dasein gebracht werden kann.

Sollte der angeführte Einwand wirksam sein, so müfste er lauten: Ist die menschliche Natur durch den Stoff individualisiert, so hört sie infolge der Trennung vom Stoffe auf zu existieren oder als individuelle zu existieren. Wer sieht nicht, dafs der Einwand in dieser Fassung jeden Sinn verliert? Denn wie keine reale Zusammensetzung, so findet auch keine reale Trennung von Natur und Individualität statt. Allerdings hört die menschliche Natur mit dem Tode dieses Menschen auf, in diesem Individuum oder als diese individuelle Natur dazusein, aber ihre physischen Bestandteile dauern fort, der e i n e, der Leib, in neuen Wesensformen, der andere, die Seele, in ihrem reinen Fürsichsein, weil sie nicht, wie andere Formen, in ihrem Sein und spezifischen Wirken vom Stoffe abhängig ist. Denn man beachte wohl: das Vergehen anderer Formen ist nicht eine Rückkehr ins Allgemeine und der Grund ihres Vergehens nicht der Verlust der Individualität durch Trennung von der Materie, sondern der Mangel an eigener Subsistenz, die wesenhafte Abhängigkeit vom Stoffe: hierin allein liegt der Grund, warum jene Formen im Umgestaltungsprozefs des Stoffes durch wirkende Ursachen entstehen und vergehen, während die menschliche Seele in individueller Existenz, getrennt vom Stoffe, beharrt.

Warum aber, frägt man, hält der hl. Thomas so entschieden fest an der Behauptung, dafs auch die abgeschiedene Seele in ihrer Beziehung auf den Leib diese bestimmte individuelle Seele sei? [Summa c. gent. l. c. Hujus modi commensurationes remanent in animabus, etiam pereuntibus corporibus.] Aus dem einfachen Grunde, weil ohne diese Beziehung auf eine bestimmte Leiblichkeit die menschliche Seele — weder schlechthin nicht, noch auch nicht individuell, sondern ein Individuum eigener Art wäre, wie der reine Geist. Die Beziehung auf die Leiblichkeit also ist nicht schlechthin Grund der Individualität der Seele, sondern der Grund, dafs sie — und auch dies nur indirekt oder, wie der technische Ausdruck der Scholastiker lautet — reduktiv, zur Spezies Mensch gehört, eine menschliche Seele, ein neben anderen gleichartigen Seelenwesen bestehendes Individualwesen ist.

Nunmehr werden wir jene Antwort des englischen Lehrers, dafs mit den Körpern, aber nicht durch die Körper die Seelen vervielfältigt werden, vollkommen verstehen und mit seiner Lehre von der individualisierenden Materie vereinbar finden; denn in den Körpern liegt nicht der Grund, dafs die Seelen vervielfältigt werden, sondern der Grund, dafs die mit den Körpern vervielfältigten — durch Schöpfung entstandenen — Seelen in Verbindung mit den Körpern Wesen konstituieren, die mit anderen unter den gemeinsamen Artbegriff fallen, also von diesen nicht spezifisch, sondern nur numerisch sich unterscheiden.

Die voranstehenden Erörterungen und Bestimmungen mögen manchen steril, abstrakt, „scholastisch" erscheinen, aber sie sind unvermeidlich, wenn man nicht in unwissenschaftlicher Resignation den eigentlich philosophischen und spekulativen Fragen aus dem Wege gehen will.

Man glaube indes ja nicht, dafs die Frage nach dem Grunde der Individuation sich einfacher löse, wenn man auf den Standpunkt der Monadologie oder des Atomismus sich stellt. Jene setzt an die Stelle der Körper Aggregate einfacher Substanzen, geistiger Wesen. Dieser aber ist genötigt, wenn das ausgedehnte Atom nicht gleichgiltig in seine Teile auseinanderfallen soll, in



ihm einen zusammenfassenden Grund der Einheit anzunehmen und so den Dualismus von Stoff und Form, dem er entgehen will, wieder einzuführen. Weder Monadologie aber noch Atomismus sind imstande, die Individualität eines Organismus zu begreifen, da ein äufserlicher Inbegriff von Individuen kein neues Individuum, kein „Individuum höherer Art" geben kann, wenn man nicht mit Worten spielen will. Wenn ein Aggregat von Individuen ein Individualwesen bilden soll, warum nicht gleich das All, die „Panspermie" der Atome, so dafs auch von dieser Seite die Extreme — Alleinslehre und Allviolheitslehre sich berühren? [Man hat gefragt, ob denn Einfachheit etwas so Vollkommenes sei, dafs man sie nicht den Elementen des Körperlichen zuschreiben dürfe? Gewifs, die Einfachheit des Punktes, der Materie, des logischen Seins (ens commune) ist etwas sehr Unvollkommenes. Dagegen die Einfachheit eines für sich bestehenden Seins, einer Substanz, ist etwas so Vollkommenes, dafs sie nichts Geringeres als die — Unendlichkeit selbst impliziert. Bedeutet die Einfachheit Freiheit von der Materie, so ist die betreffende Substanz ein Geistwesen; bedeutet sie überdies Freiheit von jeder Art der Potenzialität — auch der des Wesens zum Dasein, so ist sie unendliches Sein — ens a se.]

Rekurriert man auf den einheitlichen Zweck, so müfste auch eine Maschine als ein individuelles Wesen angesehen werden. Ist aber die Maschine dies nicht trotz ihrer zweckmäfsigen Gestaltung, so wird der Zweck, der den Organismus als individuelles Wesen konstituieren soll, als substantielle Form bestimmt werden müssen, welche die an sich gleichgiltig zerfallenden Teile des Stoffes zur Einheit des Wesens verbindet. Das Resultat ist ein Individualwesen, das seine Wesensbestimmtheit oder formale Einheit der organisierenden Form, sein individuelles Dasein in Zeit und Raum dem unter bestimmten Quantitätsverhältnissen existierenden Stoffe verdankt. Mit einem Worte: auch die Betrachtung der Organismen führt uns zur thomistischen Lehre von der individualisierenden materia signata zurück.

Sollte es uns gelungen sein, den Sinn dieser Lehre vollkommen klar zu stellen, gegen jedes Mifsverständnis zu sichern

und die feinen Fäden bloſs zu legen, mit welchen sie sich durch das Gesamtgewebe der psychologischen und metaphysischen Probleme hindurchschlingt?

Wenn wir das gewonnene Resultat überschauen, so erscheint es als merkwürdig, daſs ein und dasselbe Prinzip, die Materie, das Allgemeinste und das Besonderste in den körperlichen Dingen verknüpft. Die aristotelische Logik belehrt uns, daſs die Gattung eines körperlichen Wesens nach der Materie, seine Differenz nach der Form zu bestimmen sei. Die aristotelische Ontologie aber sagt uns, daſs auch der Grund der Individualität körperlicher Dinge in der Materie gelegen sei. Daſs diese Behauptungen keinen Widerspruch enthalten, davon haben wir den Grund in der Unvollkommenheit und Potenzialität der Materie zu suchen. Die logische Gattung, das potenziale Element des Begriffs, liegt der Materie näher, als das aktuale, formgebende derselben. Oder, genauer gesprochen, im Wesensbegriff sind diese Unterschiede unbeschadet seiner vollkommenen Einfachheit vorhanden, weil er von der materiellen Realität der Dinge abstrahiert ist. Dieselbe Potenzialität der Materie enthält auch den Grund, warum die darin aufgenommene Form verunendlicht, begrenzt und in der Weise individualisiert ist, daſs Individuen von spezifisch gleicher Form, d. i. derselben Art, neben einander existieren können. Dieselbe Unvollkommenheit der Materie erklärt auch die psychologische Thatsache, daſs der Intellekt nicht das Einzelne, Individuelle nach seinem eigentümlichen Wesen, sondern nur das mehreren Individuen Gemeinsame, die allgemeine Wesenheit, die Art zu erkennen vermag. Denn, indem der menschliche Verstand in der Erkenntnis der Dinge von ihnen abhängig ist, vermögen diese nur durch die Form, nicht durch das Stoffliche an ihnen auf den Verstand einzuwirken. Infolgedessen erkennt dieser nur die Form der materiellen Dinge, die Materie aber nach Analogie der Form, also überhaupt das Allgemeine oder die aus der materiellen Beschränkung entbundene, reine Wesenheit. Die individuellen Unterschiede aber oder die aus der Materie entspringenden, durch das Hier und Jetzt bedingten und darin sich offenbarenden substantiellen Modalitäten,

welche die Individuen als solche konstituieren, gehen für den abstrahierenden menschlichen Verstand verloren.

Alle Schwierigkeit konzentriert sich demnach in dem Begriff der Materie, diesem geheimnisvollen, flüssigen, aalgleichen Dinge, das dem Verstande in dem Augenblicke, in welchem er es zu ergreifen strebt, zu entschwinden scheint: in dem Begriffe der Materie, die zwar irgend etwas sein soll, aber doch nichts Formbestimmtes, kein *τί*, kein *ποιόν*, kein *ποσόν*, nichts, was direkt unter eine der zu unterscheidenden Gattungen des Seienden fällt; eine Realität, die sich als bestimmbares Prinzip der Substanz auf diese Kategorie reduzieren soll, wie die Einheit als Prinzip der Zahl, der Punkt als Prinzip der Linie auf die Kategorie der Quantität sich reduzieren; ein in sich Mögliches und Unbestimmtes, nur in Verbindung mit der Form Wirkliches, das in allen Körpern Grund der Ausdehnung und Teilbarkeit, in den substantiell veränderlichen aber Grund solcher das Wesen selbst ergreifender mannigfaltiger Bestimmbarkeit sein soll.

Eine eingehendere Erörterung und Verteidigung des aristotelischen Begriffs der Materie, als sie in der bisherigen Darstellung selbst enthalten ist, zu geben, liegt aufserhalb unserer Aufgabe. Wir werden uns mit einigen apologetischen Bemerkungen, welche die Realität der passiven Potenz, der ontologischen Voraussetzung des naturphilosophischen Begriffs der Materie betreffen, begnügen. Diesen aber wollen wir die Expositionen voraussenden, welche die Lehre von der individualisierenden Materie in der thomistischen Schule im Kampfe gegen Skotus und andere erhalten hat.

Wir hoffen uns dadurch den Dank aller derjenigen zu erwerben, welche Sinn für spekulative Untersuchungen besitzen und der Arbeit abstrakten Denkens nicht aus dem Wege gehen: Bedingungen, die wir als unerläfslich für alle betrachten müssen, die sich mit der Frage nach dem Prinzip der Individuation beschäftigen und dieselbe einer befriedigenden Lösung zuführen wollen.

III.

Die Theorie der individualisierenden Materie in der „Schule des hl. Thomas".

Als Vertreter der thomistischen Schule wählen wir uns zwei durch treues Festhalten an der Lehre, tiefes Eindringen in den Sinn des Meisters und eigene eminente spekulative Begabung hervorragende Jünger des englischen Lehrers: Cajetan und den schon öfter genannten Johannes vom hl. Thomas.

Der Kommentator der theologischen Summe, Kardinal Cajetan, spricht sich über den Sinn der materia signata in seinem Kommentar zur Schrift des hl. Thomas de ente et essentia ausführlich aus. Er berührt zunächst eine zwischen den Anhängern der thomistischen Lehre obwaltende Differenz der Ansichten über die materia signata. Die Einen nämlich betrachten Materie und Quantität als Teilursachen der Individuation und repartieren derart zwischen beiden, dafs ihnen die Materie als Prinzip der Inkommunikabilität, die Quantität als Grund der Teilung und Unterscheidung von allem anderen gilt. Andere dagegen — longe melius — sehen die materia signata, nicht die materia quanta oder das Aggregat der Materie und Quantität, als Grund der Inkommunikabilität und Teilung zugleich an. Diese letztere Ansicht sucht Cajetan als die allein der wahren Meinung des englischen Lehrers entsprechende und zugleich sachlich begründete nachzuweisen.

Die materia signata bedeutet soviel als die eigene Materie des Individuums oder die einer bestimmten Quantität, bestimmter Raumverhältnisse fähige Materie. Denn diese bestimmte Materie ist ein innerer Bestandteil dieses bestimmten Individuums, z. B. des Sokrates, und wäre in seine Definition aufzunehmen, wenn das Individuum definiert werden könnte. Wir müssen uns nämlich denken, dafs ein individuelles Agens, z. B. dieser Samen die Materie sofort (continuo) für eine einzuführende Form in der eigentümlichen Weise gestaltet, dafs, wie menschlicher Samen die Materie für eine menschliche Seele geeignet macht, so dieser Samen für diese Seele.

Wie aber diese Materie diese Form erfordert, so steht sie auch in bestimmter Beziehung zu diesen Quantitätsverhältnissen. Allem nämlich, was in der Natur besteht, sind die Gröfsen- und Wachstumsverhältnisse bestimmt. Insofern also die Materie diese Materie ist durch ihre Kapacität für bestimmte Quantitätsverhältnisse, ist sie materia signata. Daher spricht der hl. Thomas nicht von der Materie mit gewissen Dimensionen, sondern unter gewissen Dimensionen, und anderswo sagt derselbe, dafs die Materie, wie sie in der Hinordnung auf die Form im allgemeinen, nämlich die Total- und Partialform, den generischen Unterschied der himmlischen Körper von den unteren (sublunarischen) begründe, [Nach aristotelisch-scholastischer Ansicht unterscheidet sich die irdische von der himmlischen Materie dadurch, dafs sie successiv für verschiedene Formen, die sich folglich als Partialformen verhalten, empfänglich ist. Die Potenzialität der himmlischen Materie dagegen ist durch eine Form (Totalform) in der Weise aktuiert, dafs sie jede andere, successiv eintretende Form ausschliefst.] ebenso auch durch die Hinordnung auf diese oder jene Quantität den numerischen Unterschied in den materiellen Dingen bewirke. Die materia signata bedeutet also nicht ein Aggregat von Materie und Quantität, sondern bezeichnet direkt (in recto) die Materie, und nur indirekt (in obliquo) die Quantität, wie die Potenz der Materie direkt auf diese, indirekt aber auf die Form sich bezieht, weil sie nur durch die Form definierbar ist.

Diese Fassung der thomistischen Lehre empfiehlt sich, ohne dafs es einer weitläufigen Begründung bedürfte. Denn Materie und Quantität stehen nicht auf gleicher Linie in der Bewirkung der numerischen Unterschiede. Die geschiedene Quantität nämlich kann sich offenbar nur als Bedingung der individualisierenden Funktion eines substantiellen Prinzips verhalten, da die Individuation der Substanz zu erklären ist.

Wir übergehen daher die eingehende Beweisführung Cajetans und heben nur einige Antworten hervor, welche er auf die besonders von Skotus gegen die materia signata erhobenen Einwendungen und Schwierigkeiten gibt. Die Quantität, so lautet

eine dieser Schwierigkeiten, kann nicht Grund der signatio der Substanz sein, da diese in der Ordnung der Natur der Quantität selbst vorangeht, und das Spätere nicht Grund und Ursache des Früheren, oder auch ein und dasselbe — die materia signata — nicht Früheres und Späteres zugleich sein kann. Hierauf also erwidert Cajetan, das Verursachte könne Ursache seiner Ursache sein in einer anderen Gattung des Verursachens. Wirklich verhalte sich die materia signata als Materialursache der Quantität, diese aber hinwiederum als Formalursache der materia signata. Die Ursachen nämlich sind, wie Aristoteles lehrt, einander gegenseitig Ursachen. In diesem Sinne könne denn auch ein und dasselbe zugleich früher und später sein als ein anderes.

Auf die Frage aber, wie man denn diese Kausalität der Quantität näher zu denken habe, rekurriert Cajetan auf den konkreten Prozefs des Werdens, in welchem durch die bewirkende Ursache die Materie in Abhängigkeit von dieser bestimmten Quantität gesetzt, dieser Quantität fähig gemacht wird. Auf diese Art konkurriert die Quantität, zur Bestimmung (signatio) der Materie, als Akt, wegen dessen gerade diese Empfänglichkeit eintritt. Es verhält sich also das Agens als wirkende, die Materie als aufnehmende, die Quantität als bestimmende formgebende Ursache der Individualität oder Signation der Materie. Durch die Keimkraft, die Kraft des Wachstums, ist z. B. die Dimension eines Baumes als durch eine wirkende Ursache bestimmt und damit die Materie und weiterhin das Ganze nach Form und Materie individualisiert.

Ein anderer Einwurf wird geradezu aus dem Satze selbst geschöpft, auf welchem die Theorie von der individualisierenden Materie beruht, nämlich dafs in den Körpern der spezifische Unterschied durch die Form, der numerische durch die Materie begründet werde. Verhält sich nämlich nach dem zuletzt Gesagten die Quantität als Form und Akt, so bewirkt sie jenem Grundsatz zufolge nicht blofs einen numerischen, sondern einen spezifischen Unterschied. Ist dies aber nicht der Fall, so fällt jener Grundsatz und damit der ganze Bau, auf welchem die Lehre von der individualisierenden materia signata errichtet ist.

Die Antwort wird in der Distinktion des formalen Unterschiedes von dem Unterschiede der Formen gesucht. Verschiedene Quantitäten sind verschiedene Formen, jedoch nicht formal verschieden, und begründen in ihrer Rückwirkung auf die Materie nicht einen formalen, sondern numerischen Unterschied.

Quantität und Materie gehören, so wird schliefslich eingewendet, verschiedenen Kategorieen an; jene ist etwas Accidentelles, diese aber (per reductionem) Substanz, die signatio materiae also etwas Substantielles. Wie kann nun ein Accidens den Grund einer substantiellen Bestimmung, nämlich der Multiplikation von Substanzen enthalten?

Es hindert nichts, erwidert Cajetan, dafs die Bedingung einer substantiellen Folge in einem andern Prädikament liege; denn obgleich die Substanz jedem andern Prädikament vorangehe, so könne doch ein Accidens, sofern es sich als Akt und Form verhalte, genau unter diesem Gesichtspunkte, der Substanz vorangehen. Die Richtigkeit dieser Antwort zeigt die einfache Thatsache der mechanischen Teilung, die sich als Bedingung der Multiplikation der Substanzen, keineswegs aber als Konstitutiv derselben verhält, nicht etwas Substantielles, sondern Accidentelles ist. [De Ente et Essentia. Comment. Thomae de Vio Caietani sup. cap. II. Venet. 1588 p. 8. sequ.]

Die Erklärungen und Unterscheidungen Cajetans sind auch für die späteren Thomisten mafsgebend geblieben.

Wie wir bereits in der Einleitung gesehen haben, stellt Johannes vom hl. Thomas vor allem fest, dafs in den körperlichen Dingen der Grund der formalen Einheit nicht mit dem Grunde der individuellen Einheit zusammenfalle, dafs deshalb auch nicht die Wesenheit als solche das Prinzip der Individuation sein könne. „Zur Individuation eines materiellen Dinges wird nicht blofs eine in sich ungeteilte Einheit erfordert, sondern eine solche, die auch von jedem anderen Individuum innerhalb derselben Art geschieden ist. Da nämlich die materielle Natur der Existenz in mehreren Individuen fähig ist, so mufs das Individuationsprinzip nicht nur die Anforderung erfüllen, von den Individuen einer anderen Art zu unterscheiden, sondern auch von

denen der eigenen Art, folglich mufs die Individuation aus einem so beschaffenen Prinzip fliefsen, dafs es einen substantiellen ohne einen essentiellen oder formalen Unterschied begründe. Denn sie ist nicht der formalen Einheit entgegengesetzt und hebt dieselbe nicht auf .... ihr Grund kann daher auch nicht in einem wesentlichen Prädikate liegen, weil sonst ein wesentlicher und nicht blofs individueller Unterschied resultieren würde. [Joh. a Sancta Thoma, Philos. Naturalis l. c. p. 52 a.] Anderseits aber darf doch der Grund der Individuation nicht aufserhalb der Substanz gesucht werden; liegt er also nicht im Wesen und der das Wesen konstituierenden Form, so kann er nur in dem andern Konstitutiv der körperlichen Substanz, in der Materie gelegen sein. [Ergo oportet id reducere ad aliquod principium, quod quidem pertinet ad substantiam rei, nec tamen essentialem et formalem divisionem faciat, solam ergo faciat materialem, quia formalis non est, licet formas ipsas et quidditates materialiter dividat, atque adeo non potest procedere ex entitate formae, ut constituit unitatem formalem et essentialem, ut facit officium formae, sed quatenus ei adjungitur aliquid, quod s i n e d i s t i n c t i o n e f o r m a l i f a c i a t d i s t i n c t i o n e m f o r m a r u m. L. c.]

Die von Suarez hiergegen erhobenen Einwendungen lassen sich trotz des bestechenden Scheines, womit sie vorgebracht werden, beantworten. Denn wenn behauptet wird, nicht die Materie, als das unbestimmte, potenziale, sondern die Form als das bestimmende, aktuale, eigne sich zum Individuationsprinzip, so wird die Materie im Stande der Potenzialität und Unbestimmtheit verwechselt mit derselben im Stande der Verwirklichung, die sie allerdings durch die Form besitzt. Prinzip der Individuation aber ist die Materie in diesem letzten Stande. „Der Akt (das Verwirklichende) unterscheidet formell (bewirkt den Wesensunterschied); die Inkommunikabilität, das Individuellsein (neben anderen Individuen derselben Art) aber entspringt aus der Materie als ihrem Prinzip, vorausgesetzt, dafs diese im Akt ist durch ihre Form, weil es ohne Form keine aktuale Materie, also auch keine aktuale Individuation gibt. Aber dies ist nur eine begleitende Bedingung der Individuation (requiritur con-

comitanter et propter existentiam) und es ist deshalb die Form nicht Wurzel und eigentlicher Grund der Individuation, insofern diese den Modus des individuellen Unterschiedes ausdrückt. [Actus est, qui distinguit formaliter, sed modus distinguendi materialiter, et incommunicabiliter est ex parte materiae, ut ex principio, supponendo tamen, quod materia sit in actu per formam, quia sine forma non datur individuatio in actu, sed hoc requiritur concomitanter et propter existentiam, non quia forma sit radix seu ratio propria individuationis, ut praecise dicit modum distinctionis individualis. L. c. p. 56 b.]

Die Individuation ist nämlich nicht ein Wesenskonstitutiv, sondern ein Modus der Wesenheit und gehört zur metaphysischen Stufe (dem gradus metaphysicus oder der metaphysischen Wesenheit, d. h. dem einheitlichen und einfachen Inbegriff der intelligiblen Bestimmungen eines Wesens) nicht als konstituierendes, sondern als modifizierendes Prädikat, sofern sie überhaupt als Prädikat zu bezeichnen ist. Denn mehr als die Weise (ratio) des Prädikats kommt ihr die des Subjektes, das alles andere im Individuum ist, zu.

Damit erledigt sich ein anderer Einwand des Suarez, dafs die Individuation zur Linie des Prädikaments (wonach die Individuation der Substanz eine substantielle, die des Accidens eine accidentelle ist) und zum metaphysischen Grade gehöre, d. h. die letzte Seinsbestimmtheit bilde und deshalb, wie alle anderen metaphysischen Grade, aus demselben ungeteilten Sein (entitas) und derselben Form fliefse und sich von ihnen nicht reell, sondern nur intellektuell (per intellectum i. e. ratione) unterscheide. Es bedürfe also zur Individuation und individuellen Einheit keines hinzukommenden Prinzips, sondern wie etwas durch sich reales Sein ist, so auch diese reale und individuelle Einheit.

Dieser Einwand also erledigt sich, wenn man die Individuation als substantiellen Modus fafst, der zwar demselben Sein wie die übrigen metaphysischen Grade oder Wesensbestimmungen, aber nach einem andern Verhalten angehört, nämlich mit Beziehung auf gewisse Accidentien (dem hic et nunc, der bestimmten

Quantität oder Signation der Materie), von denen die Individuation abhängt. Jenes eine Sein aber, woraus die Individuation fliefst, ist nicht die Teilform (forma partialis, physica), die den Grund der übrigen metaphysischen Grade enthält, sondern es genügt als solche die Form des Ganzen, z. B. die menschliche Natur (humanitas), die auch die Materie oder das Prinzip der Unmitteilbarkeit in sich schliefst, und ebenso wird nach jenem Verhalten des einheitlichen Seins oder der Form, nicht wie sie die Beschaffenheit der Wesenheit, sondern die Beziehung der Unmitteilbarkeit ausdrückt, der individuelle Grad genommen und kommt demnach dieser nicht, wie gegen Skotus festzuhalten ist, gänzlich von aufsen, sondern von demselben Sein, wie die übrigen metaphysischen Grade, jedoch nach einem verschiedenen Verhalten und mit Beziehung auf etwas von aufsen Hinzukommendes. [L. c. p. 55.]

Mit anderen Worten: Aus der Teilform und Materie entspringt ein Wesen, eine Entität, die Form des Ganzen, die in dieser Verwirklichung genommen, als ein einheitliches Sein spezifisch und individuell bestimmt ist. Indem aber dieses einheitliche Sein aus der Verbindung realer Bestandteile, der Teilform und der Materie resultiert, ist seine spezifische Bestimmtheit auf jene, seine individuelle auf diese, sofern sie in bestimmten Quantitätsverhältnissen besteht, zurückzuführen.

Wir knüpfen hieran zwei Reflexionen. Die eine betrifft die Bestimmung der Individualität als eines Modus. Wäre nämlich die Individualität ein Konstitutiv der Wesenheit, wie andere metaphysische Grade, z. B. die Animalität oder Rationalität im Wesen des Menschen, so wäre nicht abzusehen, wie denn im Prozefs der Abstraktion eine solche Bestimmung sich sozusagen verflüchtige, während dieses Verschwinden des Individuellen erklärlich erscheint, wenn die Individualität der Form auf einer aus ihrer Verbindung mit der Materie resultierenden Modifikation beruht.

Die zweite Bemerkung betrifft die Natur der Materie. Die thomistische Lehre nämlich vom Prinzip der körperlichen Individuation steht und fällt mit der Begriffsbestimmung der Materie als passiver Potenz in der Gattung der Substanz. Denn ist die

Materie nicht Potenz, sondern an sich aktuelles Sein, so kann sie mit der Form nicht mehr wahrhaft ein Sein bilden. [Ex diversis actu existentibus non fit aliquid unum per se. S. Th. quaest. disp. (tom. 14. Viv. p. 112). Vgl. Caj. in S. Th. 1. qu. 76 a. 3.]

In dieser Voraussetzung würden Materie und Form nicht mehr ein individuelles Wesen konstituieren, in welchem der Grund der Individualität von dem Grunde der spezifischen Bestimmtheit verschieden wäre.

Wenn daher Leibnitz [Erdmann, Leibnit. Opp. philos. p. 2.] gegen die Unterscheidung, die Körper seien numerisch eins per suam entitatem, sed non totam, bemerkt: „Da beide Teile (Form und Materie) numerisch eins seien, so würde, wenn die inneren Prinzipien des Einen und Seienden wie Ganzes und Teil sich unterscheiden, folgen, dafs auch das Eine und Seiende wie Ganzes und Teil sich unterscheiden, ja dafs das Sein über das Eins etwas hinzufüge;“ so läfst derselbe aufser acht, dafs die Prinzipien der spezifischen Wesenheit und der numerischen Einheit sich nicht wie Ganzes und Teil, sondern wie Teile verhalten, die sich zur Einheit des Seins zusammen schliefsen, das seine Wesensbeschaffenheit besitzt nach dem einen Teil, der Form, seine individuelle Einheit und zeiträumliche Getrenntheit aber auf Grund des anderen Teiles, der Materie.

Auf einen weiteren Einwurf, dafs Accidentien, da sie die einheitliche Substanz, in der sie wurzeln, voraussetzen, nicht Grund der substantiellen Einheit sein können, wird geantwortet, die Quantitätsverhältnisse oder die individuellen Accidentien seien nicht die eigentliche Wurzel oder der Formalgrund der Individuation der Substanz, sondern nur Bedingungen ihrer Ausübung oder aktuellen Bethätigung. Denn ohne die wirkliche Teilung und bestimmte, abgegrenzte Quantität ist die Materie vielmehr Grund der allgemeinen oder generischen Bestimmungen der Wesenheit, in welchem Sinne gesagt wird, dafs im Wesensbegriff die spezifischen Bestimmungen von der Form, die generischen von der Materie genommen werden.

In der Frage nach der Individuation der materiellen Dinge liegt nämlich, was nicht entschieden genug betont werden kann,

das entscheidende Moment in dem Grunde der Existenz oder der Möglichkeit einer Mehrheit von Individuen derselben Art. Denn nur dieser Grund schliefst die Möglichkeit jeder weiteren Kommunikation aus und ist deshalb ausschliefslich das wahre Prinzip des individuellen, unmitteilbaren Seins oder der Individuation. Nun kann aber jener Grund der Multiplikabilität der Art nur in der Materie liegen, da diese allein, soviel an ihr gelegen, der intelligiblen Bestimmtheit entbehrt. Also ist die Materie Prinzip der Individuation. Um aber die individuierende Funktion zu üben, ist es notwendig, dafs sie existiere, und zwar unter bestimmten Quantitätsverhältnissen existiere; dies aber leistet ihr die Form. So ist die Form und sind die Quantitätsbestimmungen Bedingungen, nicht aber Grund der Individuation.

Dafs die Form nicht dieser Grund in materiellen Wesen sein könne, erhellt aus dem vom hl. Thomas wiederholt ausgesprochenen Grundsatz, die Form sei Grund der spezifischen Einheit, die Materie Grund der individuellen Vervielfältigung. Als Prinzip der Spezies in den materiellen Dingen ist die Form Prinzip von Etwas, das Mehreren mitgeteilt werden kann, also als solche (pront stat sub conceptu formae) nicht Prinzip der Individuation. Vielmehr mufs zur Form ein anderes Prinzip hinzukommen, wodurch sie unmitteilbar wird. Denn besitzt sie diese Unmitteilbarkeit durch sich selbst, so ist sie nicht materielle, einen Stoff informierende Form. Ist sie aber dies, so hat sie die Unmitteilbarkeit nicht aus sich selbst, sondern aus der Materie. Folglich ist diese Prinzip der Individuation. [Joh. a S. Th. L. c. p. 58. Aus St. Thomas vgl. Cont. gent. l. II c. 93 n. 2. Comm. in Metaph. lect. IV. (Edit. Vivès p. 130.) In II. Sentent. dist. III. qu. I. art. IV.]

Dasselbe leuchtet ein, wenn man die Natur der Form und die Natur der Materie betrachtet; denn im Begriffe der Form liegt es, mitgeteilt und aufgenommen zu werden, im Begriffe der Materie aber, Subjekt der Mitteilung zu sein und aufzunehmen. Endlich ist die Form Grund der Differenz und des formellen Unterschiedes, während der Unterschied der Individuen ein materieller ist, also zu seiner Grundlage mehr die Materie hat als

die Form. Zwei Individuen nämlich unterscheiden sich nicht wesentlich (quidditativ), obgleich sie Substanzen sind, weil alle wesentlichen Prädikate, die in dem einen sind, auch in dem anderen sich finden. Sie würden sonst nicht an der untersten und letzten Spezies teilnehmen, wenn sie in irgend einem wesentlichen Prädikate sich unterscheiden, da gerade die wesentlichen Prädikate die Natur der Spezies konstituieren. Wie also integrale Teile, z. B. Haupt, Hände, Füfse eines lebendigen organischen Ganzen an derselben Form partizipieren und daher nicht im Wesen, sondern materiell sich unterscheiden, obgleich sie zur Gattung der Substanz gehören, so auch Individuen; denn zur Entstehung solcher genügt die Trennung integraler Teile oder die Lösung ihres kontinuierlichen Zusammenhanges. Wenn also diese weder so lange sie ein Kontinuum bilden, noch wenn ihre Kontinuität aufgehoben ist, sich wesentlich unterscheiden, da die Aufhebung der Kontinuität für sich allein nicht etwas Wesentliches und ein quidditatives Prädikat, sondern nur die Materie und Quantität, folglich keine formelle Teilung, wenn auch eine Teilung der Form und Substanz betrifft, so kann auch diese Unterscheidung (der Individuen nämlich) nicht aus der Form, sofern sie das Geschäft der Form vollzieht, d. h. sofern sie formell (wesentlich, quidditativ) trennt und unterscheidet, entspringen, sondern nur aus etwas anderem aufser der Form. Denn die Form teilen oder unterscheiden nicht nach der formalen Distinktion, heifst sie teilen, nicht insofern sie die Funktion der Form übt, sondern nach etwas zu ihr Hinzukommendem, was nicht Form ist oder nicht die Funktion der Form übt. Wie aber die Materie nicht Grund der formalen Distinktion ist, obgleich sie diese empfängt, so auch umgekehrt: obgleich die Form nach einer nicht formalen Unterscheidung geteilt wird und diese in sich aufnimmt, so kann die Unterscheidung doch nicht in der Form selbst ihren Grund haben, sondern in dem andern Wesensbestandteile, der Materie. [L. c. p. 58. 59.]

Halten wir hier einen Augenblick inne! Die vorangehenden Erklärungen unseres Kommentators mögen viele heutzutage nicht nach ihrem Geschmacke finden und als abstrakt, dürr, wenn

nicht als wunderlich und grillenhaft von sich weisen. Der bis ins Heiligtum der Theologie eingedrungene Positivismus hat uns bereits zu sehr der abstrakten, begrifflichen Erörterungen entwöhnt. Spekulative Untersuchungen sind uns „dürre Heide“ oder gelten, was der schlimmste aller Vorwürfe ist, als scholastisch. In allem verlangen wir die Farbe und Form des sinnlich Anschaulichen. Selbst in den sogenannten Geisteswissenschaften ist es nur philologische und historische Gelehrsamkeit, was unserer Beachtung würdig erscheint. Allenfalls noch in der Form der Zahl, des Mathematischen, findet das Abstrakte Gnade. Und doch werden wir uns des Sinnes und Kerns der Wirklichkeit durch Messen, Zählen und Wägen so wenig als durch Anschauung bemächtigen. Das Wirkliche zu verstehen wird uns nur durch Denken gelingen. Element alles Denkens aber ist der Begriff. Jede wissenschaftliche Untersuchung ist daher mehr oder minder abstrakt. Mögen dies also jene Erörterungen immerhin sein, wenn sie nur wahr und das Verständnis der Erscheinungen in Natur und Geist zu fördern geeignet sind. Nun ist aber das entschieden der Fall. Denn will man sich weder dem Begriffsabsolutismus eines extremen Realismus noch dem begrifflosen Nominalismus ergeben, so wird man an den Unterscheidungen des Allgemeinen und Besonderen, des Wesenhaften und Zufälligen, des Substantiellen und Accidentellen festhalten müssen. Man wird einerseits die Substantialität des Individuellen nicht leugnen dürfen und andererseits doch zugeben müssen, dafs alles, was wir vom Wesen desselben erkennen, ihm mit anderen gemeinsam, also allgemein ist. So wird man notwendig auf die von Johannes vom hl. Thomas mit Recht urgierte Unterscheidung der „Teilung der Form“ von der „formellen Teilung“ geführt; denn die Formen sind individuell und dennoch Grund des Allgemeinen: scheinbar entgegengesetzte Bestimmungen, die sich nur unter der Voraussetzung vereinigen lassen, dafs der Grund der Individualität nicht in der (materiellen) Form als solchen, sondern in der mit ihr zur Wesenseinheit verbundenen Materie liegt.

Unleugbar sind diese Unterscheidungen dem Geiste der aristotelischen Philosophie, die von dem Bestreben beseelt ist, die

Forderungen der Wissenschaft, die auf das Allgemeine geht, mit der Existenz des Einzelnen in Einklang zu setzen, entsprechend. Der Widerspruch, den man darin finden wollte, dafs der Stagirite das Einzelne wie das Allgemeine als wesentlich, substantiell betrachtet und daher das Letztere, die begrifflichen Bestimmungen der Substanz als οὐσία δευτέρα bezeichnet, löst sich, wenn man in der individuellen Substanz den Grund des Allgemeinen von dem Grunde des Individuellen, mit anderen Worten, das Prinzip der formellen Einheit, die Form, von dem Prinzip der individuellen Scheidung und Vervielfältigung, der Materie, zu unterscheiden versteht.

Dafs der Grund der Individuation, fährt Johannes vom heil. Thomas in seiner Auseinandersetzung fort, auch nicht in irgend einer accidentellen Form gelegen sein könne, ist einleuchtend, da die Individuation der Substanzen eine substantielle ist, das Substantielle aber seine Wurzel nur in der Substanz selbst haben kann. Das Prinzip der Individuation mufs also im Wesen, wenn auch in einem Bestandteile desselben liegen, der, indem er die Individuation berührt, die Spezies unberührt läfst.

In den Fehler, den Grund der Individuation aufserhalb der Wesenheit zu suchen, verfiel Skotus. Die skotistische Häcceität kann indessen in einem zweifachen Sinne verstanden werden: nämlich entweder in dem Sinne der individuellen Differenz oder in dem eines von aufsen zur spezifischen Natur hinzutretenden Prinzips der Individuation. Wenn Skotus nichts anderes sagen wollte, als dafs die Natur formell durch die individuelle Differenz individualisiert werde, so enthält seine Behauptung etwas Selbstverständliches, berührt aber den Punkt der Schwierigkeit nicht; denn in der vorliegenden Frage handelt es sich darum, ob die Individualität ebenso wie die übrigen metaphysischen Bestimmungen aus der einen Form resultiere oder einen anderen Grund innerhalb oder aufserhalb der Wesenheit habe. Im zweiten Falle aber, d. h. wenn die Häcceität einen aufserhalb der Wesenheit liegenden Individuationsgrund bedeuten soll, könnte das als „Diesheit“ bezeichnete Sein (entitas) wiederum als ein substantielles oder accidentelles gefafst werden. Gesetzt, man nähme

letzteros an, so werden sich abermals zwei mögliche Fälle darbieten. Jenes die Individualität konstituierende Accidens könnte ein eigentümliches nnd notwendiges oder ein allgemeines und zufälliges sein. Beides aber ist unmöglich. Denn die eigentümlichen Accidentien (propria) fliefsen aus der gemeinsamen Natnr und kommen folglich jeder so beschaffenen Natnr zu; die allgemeinen Acoidentien aber können vorhanden oder nicht vorhanden sein nnd sich verändern unbeschadet der Individnalität ihres Snbjektes. Betrachtet man aber jene „Diesheit" als etwas Substantielles, so ist sie entweder ein eigentümliches Sein oder eine Modifikation eines Seins. Wenn das Erstere, so kann sie sich von der Substanz der Sacho selbst nicht unterscheiden, also auch nicht von aufsen kommen und die skotistische Ansicht würde in dieser Fassung in die Moinung dorjenigen zurückfallen, denen jede Snbstanz unmittelbar durch sich selbst individnell ist. Nimmt man aber das Zweite an nnd denkt sich die Individuation als snbstantiellen Modus, so mnfs sie, falls sie wesentlich nnd natürlich sein soll, in der Substanz selbst wurzeln. Als solche Wnrzel aber haben wir die Materie, nicht eine von aufsen hinzutretende „Diesheit" anzusehen. [L. c. p. 56 sequ.]

Der Grund individueller Vervielfältigung kann demnach nur in der Wesenheit selbst, und zwar in dem bestimmbaren Konstitutiv dersolben, der Materie liegen.

Diese abor vermag ihro individnierende Funktion nur insofern sie unter einer bestimmten Quantität existiert, auszuüben. Wir sehen uns hiermit vor die im Bisherigen mehr nur gestreifte Frage gestellt, in welchem Sinne die quantitativ bestimmte Materie -- materia quantitate signata — als Individuationsprinzip zu betrachten sei.

Die an dieses zu stellende Anforderung nämlich geht nicht blofs dahin, Einheit, sondern auch Unmitteilbarkeit zu begründen und die Substanz in der Weise zu vervielfältigen, dafs eine snbstantielle, nicht aber wesentliche, essentiello Unterscheidung entstehe. Dieses vermag aber nicht die Form als solche, wohl aber die Materie zu leisten, nicht zwar in der ihr, abgesehen von der Form, eigenen Indifferenz und Potenzialität, sondern nnter dem

Zeichen einer bestimmten Quantität — ut determinata et signata.

Die signatio materiae geschieht nicht formell durch die Quantität, sofern sie (accidentelle) der Materie inhärierende und dieselbe affizierende Form ist, sondern durch die innere Hinordnung der Materie auf die Quantität als teilende und trennende Form. Als bestimmte accidentelle Form nämlich setzt die Quantität das individuelle Ganze voraus, kann also in diesem Betracht nicht Prinzip der Individuation sein.

Es liegt aber kein Widerspruch darin, dafs ein und dasselbe — in unserem Falle die begrenzte, abgeteilte Quantität — in verschiedenen Beziehungen das Frühere und Spätere zugleich sei: das Frühere nach der Seite der Geteiltheit und Abgegrenztheit, zu welcher die Materie wesentlich hingeordnet und durch welche Hinordnung sie Prinzip der Individuation ist: das Spätere, insofern sie Form ist, d. h. dem aus Form und Materie bestehenden Ganzen eine bestimmte Beschaffenheit gibt, Grund und Träger weiterer accidenteller Bestimmungen der Farbe und übrigen sensiblen Qualitäten ist.

In der näheren Bestimmung dieser Hinordnung weichen die Anhänger der thomistischen Schule unter einander ab. Gleichwohl fällt es nicht schwer, die richtige, der wahren Meinung des Meisters selbst entsprechende Spur zu finden. Überflüssig erscheint die Annahme eines besonderen der Materie inhärierenden substantiellen Modus, durch welchen diese in Hinordnung auf eine bestimmte Quantität bestünde. Die Materie bedarf eines solchen nicht, um Wurzel der Individuation überhaupt zu sein; denn hierzu genügt es, dafs sie letztes Subjekt ist, was ihr durch ihre eigene Natur, nicht durch einen besonderen Modus zukommt. Ebensowenig aber bedarf es eines solchen, um sie zur Aufnahme dieser bestimmten Quantität zu befähigen. Denn das diese und andere Accidentien oder Formen aufnehmende Subjekt ist hierzu ebenfalls durch sich selbst, ohne einen besonderen Modus befähigt. Auch würden dieselben Schwierigkeiten rekurrieren, nämlich ob dieser Modus durch die Materie oder durch sich selbst individualisiert sei.

Die Hinordnung der Materie auf die Quantität ist demnach präzis auf die Trennung und Teilung der letzteren zu beziehen und diese Trennung als **Bedingung** zu betrachten, von der die aktuelle, individualisierende Funktion der Materie abhängt, nicht aber als Grund der Individuation.

Die Behauptung, dafs die Materie wurzelhaft durch die Quantität signiert — bestimmt — sei, oder insofern individualisiere, als sie Wurzel einer bestimmten Quantität ist, darf demnach nicht so verstanden werden, als wäre die Materie für sich allein Wurzel und Träger der Quantität. Denn diese entspringt aus dem Ganzen und inhäriert dem Ganzen. Vielmehr ist jene Behauptung ausschliefslich auf die Teilung und Trennung der das Ganze informierenden Quantität zu beziehen. Dadurch, dafs das Ganze in quantitativer Begrenzung besteht, entspringt aus der Materie jene Ungeteiltheit und Unmitteilbarkeit desselben, durch die es individuelle Substanz einer gewissen Art neben anderen wirklichen oder möglichen derselben Art ist. [L. c. p. 60 seqn.]

In Übereinstimmung mit dieser Exposition steht, was der hl. Thomas von der signatio der Materie lehrt. Während in keinem anderen Accidens aufser der Quantität ein eigentlicher Grund der Teilung liegt, tragen ebendeshalb die Dimensionen einen gewissen Grund der Individuation nach der bestimmten Lage, insofern diese eine Differenz der Quantität ist, an sich. Daher hat die Quantität einen doppelten Individuationsgrund, von denen der eine, wie es für jedes Accidens der Fall ist, aus dem Subjekte stammt, der andere aber aus ihr selbst, insofern sie eine bestimmte Lage besitzt, wegen deren wir noch mit Abstraktion von der sinnlichen Materie diese Linie und diesen Kreis uns vorstellen können.

Daher sind es auch nicht die bestimmten Dimensionen als solche, welche die Materie zur signata machen, denn diese sind veränderlich und verändern sich nicht selten, ohne dafs das Individuum ein anderes wird; vielmehr kommen sie in anderer Weise, nämlich nur als Dimensionen überhaupt in Betracht; denn obgleich die vorhandenen Dimensionen immer nur bestimmte sein

können, wie auch die Farbe nur als Weifs oder Schwarz u. s. w. existieren kann, so sind sie doch Bedingung der Individuation nur als unbestimmte Dimensionen, d. h. die getrennte und in ihrer Rückwirkung auf die Materie trennende und unterscheidende Quantität ist, abgesehen von ihren bestimmten Dimensionen, Grund der Signation der Materie und Bedingung der Ausübung ihrer individualisierenden Funktion.

Wenn demnach der hl. Thomas die signatio materiae auf die unbestimmte Quantität zurückführt, so meint er damit die Quantität, sofern sie die Teilung und getrennte Lage bewirkt, und in dieser von den bestimmten Dimensionen der Quantität unabhängigen Rücksicht wird gesagt, die Quantität bezeichne die Materie, indem sie durch Teilung die Bedingung setzt, die erforderlich ist, damit die Materie ihre Unmitteilbarkeit thatsächlich ausübe.

Der Zirkel aber, der darin liegen soll, dafs die Quantität ihre Bestimmtheit aus dem Ganzen, die Materie inbegriffen, schöpfe, die Materie selbst aber diese bestimmte sein soll durch die quantitas signata, verschwindet, wenn man erwägt, dafs etwas nach verschiedenen Beziehungen Ursache und Wirkung sein könne, ein falscher Zirkel aber nur dadurch entstehe, dafs ein und dasselbe in der nämlichen Beziehung als Ursache und Wirkung, Bedingendes und Bedingtes zugleich behauptet wird. Die Quantität geht der Bestimmtheit der Materie voran als Disposition und in genere causae materialis, und dieses nur insofern sie getrennt ist und trennend, nicht aber sofern sie in bestimmten Dimensionen vorhanden das Ganze informiert. Nur in dieser letzteren Beziehung, also in genere causae formalis (d. i. als actu informierend) ist sie das Spätere und selbst durch die bestimmte und substantiell informierte Materie bestimmt.

Obgleich nämlich die Quantität nie anders als in bestimmten Dimensionen mit einer bestimmten Begrenzung und Gestalt wirklich ist, so ist doch die Formalität und Beziehung der Quantität, inwiefern sie teilend und unterscheidend ist, eine andere, als inwiefern sie bestimmend und informierend sich verhält, und das Erste, wodurch die Materie zur Form disponiert wird, ist das

Geteilt- und Getrenntsein von jedem anderen Teile oder jeder anderen Materie, die von jener Form unter den konkreten Umständen nicht informiert werden kann, und unter dem Gesichtspunkte dieser Trennung wird in der Materie die Quantität der substantiellen Form vorausgedacht durch ein Voraus (prioritas) der Disposition, obgleich dieselbe Quantität unter dem Gesichtspunkte accidenteller Information die Wesensform zur Voraussetzung hat und nur mittels derselben dem Subjekte zukommt.

Und es liegt nichts Ungereimtes darin, dafs dieselbe (accidentelle) Form unter verschiedenen Beziehungen und Gesichtspunkten der Wesensform vorangehe und ihr folge. Die Ursachen nämlich sind sich gegenseitig Ursachen und was nach der einen Rücksicht Wirkung ist, ist nach der andern Ursache. So ist auch die Quantität Wirkung und Ursache zugleich in Bezug auf die individuelle Materie. Die Materie nämlich nimmt diese singuläre Quantität nicht auf, bevor sie selbst singulär und bestimmt ist, andererseits aber geht die Quantität, inwiefern sie Materie von Materie scheidet, der Individuation ihres Subjektes voran als eine notwendige Bedingung, dafs die Materie ihre und des Ganzen substantielle Unmitteilbarkeit gegen jede andere Materie bethätige. [L. c. p. 63 sequ.]

Versuchen wir, dasselbe mit wenigen Worten zu sagen.

In unserer Frage handelt es sich um die Individualität von Wesen, die spezifisch mit anderen identisch und numerisch davon verschieden sind. Eine derartige numerische Vervielfältigung von Substanzen setzt die Quantität voraus und beruht präzis auf der Teilung derselben. Durch die quantitative Teilung hat die Substanz ihr Hier und weiterhin, da das Hier der Grund der Beweglichkeit, die Zeit aber das Mafs der Bewegung ist, ihr Jetzt. Es ist aber ein Hier und Jetzt der Substanz. Die Substanz selbst ist in Raum und Zeit. Der letzte und eigentliche Grund des Hier und des Jetzt mufs also in der Substanz gelegen sein, und zwar da, wo auch die Wurzel der Quantität liegt: in der Materie. Denn obgleich das Ganze Träger ist der bestimmten Quantität, so kommt ihm doch die Quantität auf

Grund der Materie zu. Denn infolge dieser ist der Körper im Raume ausgebreitet und der Teilung unterworfen.

Hinwiederum, um die verschiedenen Gesichtspunkte zusammenzufassen, liegt der Grund der mangelnden Intelligibilität in der Quantität und der durch sie signierten Materie, denn diese sind es, die im Abstraktions- oder Vergeistigungsprozesse abgestreift werden.

Es zeigt sich somit, dafs in der Lehre von der materia quantitate signata alle in der Theorie vom Grunde der Individuation in Betracht kommenden Bestimmungen zu einem harmonischen Ganzen sich vereinigen.

Kehren wir zur Exposition unseres Gewährsmannes und Führers zurück, so halten wir es für überflüssig, ausdrücklich zu bemerken, dafs es sich um ein sachliches Früher oder Später, nicht um ein zeitliches handelt, wenn die Quantität als Grund und Folge der bestimmten Materie bezeichnet wird. Wie die integralen Teile des Organismus zumal, aber in einem wechselseitigen Kausalnexus bestehen, indem die vegetativen Organe durch die sensitiven und umgekehrt bedingt sind, so bestehen auch die Teile des metaphysischen Ganzen, Substanz und Accidentien in gegenseitiger Abhängigkeit, indem die Accidentien (die bestimmte Quantität) einerseits als Disposition für die wesentliche Beschaffenheit der Substanz, andererseits aber als hinzukommende der Substanz inhärierende Formen sich verhalten.

Ein anderes Beispiel läfst sich mit Johannes vom hl. Thomas aus dem Verhältnis der Seele zu ihren Kräften entnehmen. Die sensitiven Seelenvermögen nämlich verhalten sich einerseits dispositiv für das intellektive Seelenleben und setzen andererseits dieses selbst in seiner Substanzialität voraus, da es keine menschlichen Sinne ohne Rationalität gibt und dieselben Sinne aus der intellektiven Seele als der Formalursache des ganzen menschlichen Seins fliefsen.

Endlich läfst sich auf das Verhältnis der Organisation zur Seele hinweisen; denn die (vollendete) Organisation ist einerseits Wirkung der Seele, andererseits Disposition für dieselbe.

Schliefslich ist noch ein Einwand zu berühren. Die Teilung oder Trennung der Quantität ist etwas Accidentelles; wie kann die Individualität der Substanz, die, wie wiederholt zugestanden wurde, etwas Substantielles ist, von ihr auch nur wie von einer Bedingung abhängen? Und wenn die getrennte Quantität, obgleich nur Bedingung der Individuation, doch als Prinzip derselben bezeichnet wird, warum nicht auch die Form, die ja ebenfalls als Bedingung für die individualisierende Funktion der Materie anerkannt worden ist?

Auf den ersten Teil dieses Einwandes erwidern wir, es hindere nichts, dafs ein Accidens Bedingung einer substantiellen Bestimmung sei. Durch die Thätigkeit, die etwas Accidentelles ist, werden substantielle Veränderungen hervorgebracht. Mechanische Einwirkung scheidet eine Substanz in zwei Substanzen, ein Individuum in zwei oder mehrere Individuen, eben weil jenes Accidentelle nur als Bedingung einfliefst, der eigentliche Grund der substantiellen Multiplikation aber in der Substanz, genauer der Materie, ihrer Indifferenz, Potenzialität und Unvollkommenheit gelegen ist.

Was den zweiten Teil des obigen Einwandes betrifft, so steht die Teilung der Quantität, die quantitas signata, in einer wesentlich anderen Beziehung zur individualisierenden Funktion der Materie als die Form. Denn diese fliefst auf die Individuation selbst nicht ein, ist vielmehr Grund der spezifischen oder formalen Einheit und wird selbst durch die Aufnahme in die Materie individuiert. Die Form kommt nur als Grund der Aktuierung oder Verwirklichung der Materie, also indirekt für die Bethätigung ihrer individualisierenden Funktion in Betracht. Die Teilung der Quantität dagegen, oder des getrennten Fürsichseins des Körpers als dieses Quantum, in dieser bestimmten Lage, in diesem bestimmten Verhältnis zu Raum und Zeit, ist direkte Bedingung für jene individualisierende Funktion, indem ein Körper als Individuum einer Art neben anderen Individuen derselben Art auf dem substantiellen Grund seines materiellen und der accidentellen Bedingung seines quantitativ räumlichen und im Raume getrennten Daseins existiert. [L. c. p. 66 seqq.]

IV.

Die Potenzialität der Materie.

Die Schwierigkeiten, welche die thomistische Lehre vom Individuationsprinzip sowie die anderweitigen damit zusammenhängenden Lehrpunkte weniger dem Denken als dem „Vorstellen" darbieten, konzentrieren sich in dem Begriffe der Materie als einer realen Potenz.

Dafs hierin der „springende Punkt" liege, dessen waren sich die Scholastiker, speziell die Thomisten, von jeher vollkommen bewufst.

Wie uns K. Werner berichtet, so reduziert sich nach des Thomisten Guerinois Behauptung der Gegensatz zwischen seiner Schule und den Skotisten lediglich auf die Grunddifferenz, ob es zwischen dem ens actuale und dem ens mere possibile noch ein Mittleres gebe, welches als ens reale denkbar ist. Hat man die Denkbarkeit einer potentia realis passiva erwiesen, so fällt eine Menge von gegnerischen Einwendungen von selbst hinweg. [Karl Werner, Der hl. Thomas von Aquin. Bd. III. S. 259.]

Dafs die reale passive Potenz nicht blofs denkbar, sondern angesichts der Thatsache des Werdens, Geschehens denknotwendig sei, erleidet für uns keinen Zweifel.

Speziell die Materie kann nur als ein potenziales Sein begriffen werden. Als Wurzel der Ausdehnung, der Passivität, der realen Teilbarkeit, substantiellen Veränderlichkeit, als Grund der relativen Intelligibilität und numerischen Multiplizität der körperlichen Dinge ist sie notwendig als Potenz, nicht als Akt zu bestimmen. Wer diesen Begriff der Materie verwirft, hat nur zwei Wege vor sich: entweder bei der realen Ausdehnung stehen zu bleiben, ohne nach ihrem Grunde zu forschen, was einem Verzicht auf die Philosophie gleichkommt, oder die Ausdehnung als ein nur für den „Zuschauer", die vorstellende Monade bestehendes Phänomen zu betrachten.

Frägt man aber nach dem Grunde der Ausdehnung, so wird man, um nicht in diesen phänomenalistischen Standpunkt zurück-

zufallen, aufser der Zusammensetzung aus integralen Teilen, eine von dieser ganz und gar verschiedene nur begrifflich bestimmbare Zusammensetznng in den Körpern annehmen müssen: nämlich die aus zwei substanziellen Konstitutiven, von denen das eine den Grund der Aktivität, positiven Beschaffenheit, Intelligibilität, das andere den Grnnd der Passivität, räumlichen Beschränktheit, relativen Nichtintelligibilität des Körpers enthält, der eine bestimmender Akt, Entelechie, der andere bestimmbare Potenz ist. Denn nur Akt und Potenz können sich zur Einheit des Seins und Wesens verbinden.

Auf dasselbe Resultat hat uns die Erklärung der Thatsache der eigentümlichen Weise körperlicher Individuierung geführt. Denn ein und dasselbe Sein kann einen verschiedenen Grund seiner formalen, spezifischen und seiner individuellen Einheit nur dann haben, wenn in ihm zwei Wesenskonstitutive, inkomplete Substanzialprinzipien verbunden sind, die sich wie Akt und Potenz verhalten und daher fähig sind, ein Sein und Wesen zu konstituieren.

Von ganz hervorragender Bedeutung erscheint diese Begriffsbestimmung der Materie für die Auffassung des physischen organischen Lebens, indem sie gestattet, das Leben als eine wesenhafte und substanzielle Bestimmung der organischen Körper zu fassen, ohne genötigt zu sein, eine sogenannte Lebenskraft an fertige unorganische Substanzen anzuheften, oder in hylozoistische oder mechanistische Vorstellungen zu verfallen. Aus diesem Grunde ist denn auch der aristotelische Seelenbegriff zu allen Zeiten ein Gegenstand der Bewunderung für die wahrhaft grofsen denkenden Naturforscher gewesen.

Endlich lehrt ein Vergleich zwischen den einander extrem entgegengesetzten Standpunkten des Idealismus (Intellektualismus) und Materialismus, als deren klassische und typische Vertreter Platon und Demokrit zu betrachten sind, dafs die aristotelische Auffassung, indem sie die Materie als potenziales Sein bestimmt, die Mitte einhält zwischen dem platonischen Begriff derselben, wonach sie blofse Privation, ein Nichtseiendes und Nichtseinsollendes ist, und der extrem realistischen Bestimmung, in welcher

sie als ein an sich wirkliches und subsistierendes Sein gilt, also auf eine Höhe emporgeschraubt wird, die nur dem geistigen Sein gebührt.

Indes gerade um den Begriff des potenzialen Seins drehen sich noch hentzutage die zahlreichen Einwendungen, die man von verschiedenen Standpunkten ans gegen die aristotelisch-scholastische Auffassung der Materie glanbt erheben zu müssen. Aus diesem Grunde wird sich die Verteidigung des aristotelischen Begriffes der Materie anf den höheren und umfassenderen Standpunkt der Ontologie oder der Erörterung der Grundbegriffe stellen müssen, wenn sie in entscheidender und überzeugender Weise geführt werden soll. Der Begriff einer substanziellen Potenzialität hat den einer realen Potenz überhaupt zur Voraussetzung. Es handelt sich daher um den Nachweis der Objektivität oder objektiven Giltigkeit dieses Begriffes. [Von diesem Standpunkt behandelte der Verfasser die logisch-ontologischen Voraussetzungen des aristotelischen Begriffes der Materie in der Abhandlung: „Über die objektive Bedeutnng des aristotelischen Begriffes der realen Möglichkeit.“ (Jahresbericht der philosophisch. Sektion der Görres-Gesellschaft für das Jahr 1883.)] Diesen Ausdrnck des „Geltens“, dessen sich ein in neuester Zeit viel genannter und von manchen sehr gefeierter Philosoph bedient hat, nm darin, wie er glaubt, den unvergänglichen Sinn der platonischen Ideenlehre zn fassen [Lotze, Logik. Leipzig 1874. S. 502.], nehmen wir auch für uns in Anspruch, wenn man uns mit der Frage bestürmt, was denn diese reale Potenz, die sich in allem Geschöpflichen findet, sei? Wir antworten: Das mögliche Sein läfst sich nicht anschauen, es ist weder Sauer- noch Wasserstoff, weder Atom noch Monade, aber es ist objektiv, es gilt. Die Annahme seiner Realität ist nicht das Produkt eines excessiven Realismns, nicht auf gleiche Linie zu setzen mit der Behauptung der Realität des formell Allgemeinen, das allerdings von blofs logischer, nicht von realer ontologischer Bedentung ist.

Das real Mögliche also gilt! Es gilt nicht allein im Logischen, sondern auch im Realen, in Geist und Natur. Denn schon die Natur des Geschaffenen verhält sich zur Existenz wie die

Potenz zum Akt. Und wiederum verhält sich das Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes, obgleich an sich ein aktuelles Sein, doch als Potenz zum intelligiblen Sein, und geht dasselbe in der „objektiv realen“ Ordnung, indem es das Wissen erwirbt, aus der Potenz in den Akt über, nicht durch ein eigentliches Leiden, unter Verlust von Formen, sondern indem es durch das Intelligible, zu dem es in Möglichkeit ist, aktuiert, vervollkommnet wird.

Wenn dieses Werden im menschlichen Geiste auf einer accidentellen Potenzialität beruht, so mufs das Entstehen materieller Wesen aus vorhandenem Stoffe, das Wort im Sinne der materia secunda genommen, in einer substanziellen Potenzialität begründet sein. Denn soll nicht alles Werden in der blofsen Ortsveränderung an sich unveränderlicher Elemente oder schliefslich in dem subjektiven Verhalten vorstellender Kräfte zu einander bestehen, sondern ein wahres Werden, Entstehen und Vergehen von Wesen angenommen werden, so mufs in der „objektiv realen Ordnung“ ein Übergang aus der substanziellen Potenzialität zur substantiellen Aktualität stattfinden. Die so geforderte substanzielle Potenzialität, die Grundlage des Entstehens materieller Wesen aus dem Stoffe, ist es, was wir Materie, materia prima, nennen.

Mit dieser Methode einer ontologischen Behandlung und Begründung naturwissenschaftlicher Fragen und Lösungen stellen wir uns allerdings in dem Streite, der früher oder später, wenn die von den Fortschritten der Empirie geblendete und eingeschüchterte Philosophie ihre Fassung wiedergewonnen haben wird, darüber entbrennen wird und entbrennen mufs, wem der Primat in der Wissenschaft gebühre, ob der Physik, beziehungsweise der Mathematik, oder der Metaphysik, auf die Seite der Metaphysik. Denn auch der Versuch, der Mathematik diesen Primat einräumen und, was auf dasselbe hinauskommt, metaphysische Fragen mit Hilfe mathematischer Formeln lösen zu wollen, statt Sinn und Tragweite dieser selbst durch Denken zu rechtfertigen, mufs als ein durchaus verfehlter bezeichnet werden.

Gegen unser Verfahren, den Begriff der Materie ontologisch durch Zurückführung auf oberste Begriffe und Grundsätze der

Vernunft auf seinen wahren Gehalt für das menschliche Erkennen zu prüfen, hat man geglaubt vom theologischen Standpunkt aus Protest erheben zu sollen. „Die Wahrheit von dem Dasein und den Eigenschaften Gottes, die Lehre von der Schöpfung aus nichts und von dem Werden und Vergehen der Dinge wären schlecht verteidigt, wenn sie auf dem einzigen Grund der objektiven Bedeutung der reellen Möglichkeit begründet wären." [Tübinger theolog. Quartalschrift. 1885. S. 56 f.] Sehen wir zunächst davon ab, dafs diese Worte unsere Meinung keineswegs richtig wiedergeben, so ist jener angeblich theologische Protest in Wahrheit weniger dies, als vielmehr ein Protest im Namen der modernen Naturforschung oder noch genauer im Interesse des physikalischen und chemischen Atomismus, und im Sinne einer atomistisch-teleologischen Philosophie gegen den aristotelisch-thomistischen Begriff der Materie. [A. a. O. S. 21. 22.] Eine etwas befremdende Erscheinung: ein Theologe, der im Namen der Empirie gegen ein Philosophumenon sich ausspricht, das Jahrhunderte hindurch die mächtigsten Geister beherrschte und auch heutzutage noch vielen den Schlüssel zur Lösung bedeutsamer und schwieriger Probleme zu enthalten scheint. Doch warum soll es dem Theologen benommen sein, an die solide Basis der Empirie zu erinnern, auf welcher heutzutage die einzige mögliche Philosophie sich erheben mufs? [A. a. O. S. 56.] Nicht blofs heutzutage, sondern zu allen Zeiten mufste die Philosophie auf der so festen als breiten Basis der Erfahrung sich aufbauen, wenn sie wahre Philosophie sein wollte, und dieser Grundsatz hat in keiner Schule noch so unbestritten Geltung behauptet, als in der peripatetischen. Freilich war man in dieser Schule auch immer eingedenk eines anderen nicht minder unumstöfslichen Grundsatzes, dafs die Wissenschaft bei den Thatsachen nicht stehen bleiben dürfe, sondern nach dem den Erscheinungen zu Grunde liegenden Wesen, sowie nach den letzten Gründen der Dinge und ihrer Veränderungen forschen müsse, und dafs dies nur, da die Thatsachen sich nicht von selbst deuten, mit Hilfe der Prinzipien der Vernunft als einer zweiten selbständigen Erkenntnisquelle geschehen könne.

Für diesen philosophischen Standpunkt ist nun freilich seit Bacon und Descartes, noch mehr aber seit Kant das Verständnis verloren gegangen. Die Folgen liegen zu Tage, indem sich die Philosophie einerseits in Positivismus, der ratlos vor dem Chaos der sinnlichen Wahrnehmungen steht, anderseits in einem subjektivistischen Pantheismus, der im gleichförmigen Äther der Vernunftidee verschwimmt, verloren hat.

Stellt man sich dagegen auf den aristotelischen Standpunkt der Vernunftforschung über die Thatsachen der Erfahrung, so fällt vor allem der Einwand zu Boden, den man aus der vorgeblichen Undenkbarkeit, im Grunde nur Unvorstellbarkeit, der „thomistischen" Materie entnehmen will. Denn wer möchte zweifeln, dafs dies die eigentliche Meinung sei, wenn geklagt wird, „die thomistische Materie als ein Mittelding zwischen Sein und Nichts, als eine Realität, die nicht existieren kann" (?), sei „nicht nur der Vorstellung unzugänglich, sondern auch kaum begreiflich, ja schwer denkbar"? [A. a. O. S. 20.]

Wollte man konsequent verfahren, so müfste man nicht blofs die „Denkbarkeit" der realen Potenz, sondern jedes metaphysischen Begriffes, des Seins, der Ursache u. s. w., ja jedes Begriffes überhaupt in Abrede stellen, denn die von Kant, dessen Einflufs die Geister noch immer in einem fast unglaublichen Mafse beherrscht, eingeführte Ansicht, Begriffe ohne Anschauung seien leer, führt folgerichtig zur sensualistischen Behauptung, dafs alle Begriffe nur Worte und Zeichen seien, deren wir uns der Einfachheit wegen zur Zusammenfassung ähnlicher oder verbundener Erscheinungen bedienen. Wenn alles, was schwierig und „kaum" denkbar ist, über Bord zu werfen ist, dann wird es bald nichts mehr geben, was in der Wissenschaft und der Erkenntnis fest stünde. Denn wie dem Sensualisten der allgemeine Begriff undenkbar ist, so finden Kritizismus und Skeptizismus den Gedanken selbst absurd, dafs irgend eine Vorstellung einem Gegenstand ähnlich sei und ihn „vorstellig" machen solle.

Die Materie im aristotelischen Sinne wird wohl denkbar sein, wenn sie gedacht werden mufs, wenn die Thatsachen zur Bildung jenes Begriffes zwingen. Nach unserer Ansicht ist dies

der Fall. Der Theologe der Tübinger Quartalschrift bestreitet es, und zwar aus naturwissenschaftlichen Gründen. Ist denn aber, fragen wir, die Sache vom Standpunkt auch nur der modernen Naturwissenschaft schon ausgemacht? So lange Naturforscher von der Bedeutung eines Tyndall [A. a. O. S. 22. Anm.: „Naville verwirft die Definition der Materie von Tyndall, wonach sie der Anfang und die Fähigkeit (Möglichkeit) aller Formen und aller Qualitäten des Lebens wäre“ u. s. w.], Harms [Allgemeine Encyklopädie der Physik und Chemie. Band I, philosophische Einleitung.], du Bois-Reymond [Die Grenzen des Naturerkennens. Leipzig 1882. S. 21.], v. Bär [Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften. St. Petersburg 1876. S. 254, Anm.] u. s. w. den aristotelischen Begriff von der Materie oder seinen Naturbegriff, von welchem die Auffassung der Materie als Potenzialität in genere substantiae unzertrennlich ist, adoptieren oder wenigstens dem Atomismus nur einen relativen Wert zugestehen, müssen wir uns entschieden dagegen verwahren, daſs man von philosophischer und theologischer Seite uns die atomistische Theorie als eine ausgemachte naturphilosophische Wahrheit aufoktroyiere.

Mit Recht ist von den Aristotelikern der jüngsten Zeit bemerkt worden, daſs durch die scholastische Theorie keineswegs der Gebrauch der Atomistik in Physik und Chemie als unzulässig ausgeschlossen werde, und die hingegen von dem Tübinger Theologen vorgebrachten Einwendungen müssen als durchaus verfehlt bezeichnet werden. Ja, zum Zwecke des Messens, Zählens und Wägens ist die Annahme des Atoms so notwendig als die Zurückführung des Kontinuierlichen auf das Diskrete, der Krümmungsverhältnisse auf die Verhältnisse gerader Linien in der Mathematik, um jene dem Kalkül zu unterwerfen. Aber damit ist man noch weit davon entfernt, das Atom in seiner fingierten Diskretheit als Existenz und als das wahre Wesen der Körper erwiesen zu haben.

Genau gesprochen kann zwischen der empiristischen Atomistik, für welche das Atom Korpuskel, d. h. ein kleiner Körper mit allen oder den meisten Eigenschaften der Körper ist, und

der Theorie des Stagiriten kein Widerstreit bestehen, da sie sich in ganz verschiedenen Sphären bewegen, jene im Gebiete der Erscheinung, diese aber in dem des Ansich oder Wesens, das der Erscheinung zu Grunde liegt. Unvereinbar ist die aristotelische Theorie nur mit dem sog. philosophischen Atomismus, der das Atom, mag er ihm äußerlich Kräfte anheften oder nicht, als aktuelles, unteilbares und unveränderliches Prinzip alles körperlichen Seins betrachtet.

Abgesehen von anderen in diesem Begriff liegenden Absurditäten, widerspricht die Annahme der Aktualität und Formbestimmtheit des Atoms der Natur des Körpers. Denn nur der Geist ist als reine Form actus purus, und auch dieser nur relativ, nicht absolut, da sein Wesen zum Sein in Potenz ist. Die Annahme der wesentlichen Unveränderlichkeit des Atoms aber steht in Widerspruch mit der thatsächlichen Wesenseinheit organischer und chemisch zusammengesetzter Körper, denn die Zusammensetzung aus unveränderlichen Bestandteilen, die als komplete Wesen und Snbstanzen existieren, kann keine andere als eine äußerliche und accidentelle sein. Wie will man also der von uns angenommenen, im Wesen des Körpers gelegenen Potenzialität entgehen?

Daſs Körper verändernd auf einander einwirken, ist eine nnbestreitbare Thatsache, die der Philosophie das sogenannte Problem der Wechselwirkung znr Lösung aufgibt. Nicht bloſs Körper aber, auch Leib und Seele sollen auf einander wirken. Bekannt sind die miſslnngenen Versuche des Occasionalismus, der prästabilierten Harmonie, zu denen sich in neuester Zeit der Lotzesche gesellte, der die Wechselwirkung der einfachen Atome oder Monaden aus dem substanziellen Bande der göttlichen Immanenz ableitet. Die ungereimteste Vorstellung ist ohne Zweifel diejenige, welche die Bewegung von Atom zu Atom überspringen läſst.

Die aristotelische Ontologie löst die Schwierigkeit einfach dnrch die Begriffe von Akt und Potenz. Die Körper stehen in realer Wechselwirkung, weil sie infolge ihrer Form sich thätig, infolge der Materie sich leidend verhalten. Leib und Seele aber

wirken nicht wie getrennte Substanzen auf einander, sondern verhalten sich als Form und Materie in der Einheit des durch sie konstituierten Wesens. Die Wechselwirkung besteht in diesem Falle zwischen den Vermögen untereinander und den Organen, nicht aber zwischen Leib und Seele selbst.

Reine Geister aber wirken als reine Formen, ohne zu leiden, berühren durch ihre Kraft, ohne ihrerseits berührt zu werden.

Wie sollen wir dagegen eine reale Wechselwirkung zwischen Atomen oder Monaden denken? Möge uns der Tübinger Theologe auf diese Frage eine befriedigende Antwort geben!

Im philosophischen Systeme des Aristoteles und des heil. Thomas steht der Begriff der Materie nicht isoliert. Die Behauptung, daſs das potenziale Sein Realität besitze, beschränkt sich nicht auf die Materie. Dieser Philosophie zufolge ist nicht nur im Logischen das Besondere im allgemeinen, der Schluſssatz in den Prämissen der Potenz nach enthalten, sondern auch der Begriff der Potenz nach im Wahrnehmungsbild, die allgemeine Natur der Potenz nach im Individuum, die Vorstellung der Potenz nach im vorstellenden Vermögen des Subjekts. Noch mehr, die Kontingenz des kreatürlichen Daseins, die Zufälligkeit des Geschehens im Zusammentreffen von einander unabhängiger Ursachen, die Freiheit des menschlichen Handelns, all das beweist dem Stagiriten, daſs das Reale durch den Begriff des Wirklichen nicht erschöpfend gedacht werde, mit anderen Worten die objektive „Giltigkeit“ des möglichen Seins. [S. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. Bd. II. Vom Sein. III. Vom wirklichen und möglichen Sein. S. 99 ff. (der 1. Aufl.).]

Diese Ausdehnung des möglichen Seins über die verschiedensten und bedeutsamsten Probleme gemahnt uns aufs neue der Abwehr „extremer Folgerungen für die theologische Wissenschaft“, welche der Tübinger Theologe gegen uns richten zu müssen geglaubt hat. Die Wahrheiten von dem Dasein Gottes u. s. w. sollen schlecht verteidigt sein, wenn sie auf dem einzigen Grund der objektiven Bedeutung der realen Möglichkeit begründet wären. Auf dem einzigen Grund! Dieses haben wir nicht behauptet. Die teleologischen, moralischen, geschichtlichen

Grundlagen und Schrittsteine unserer Gotteserkenntnis anzutasten, ist uns nie in den Sinn gekommen. Dafs aber diese Gotteserkenntnis in der Art auf jene Voraussetzung der objektiven Giltigkeit des Möglichen begründet sei, dafs sie miteiander stehen oder fallen, dies ist allerdings unsere Meinung, und wir halten es für ein Leichtes, dieselbe zur Evidenz zu erheben.

Wenn diejenigen Recht behalten sollen, nach welchen der Begriff des Möglichen nur eine subjektive Betrachtungsweise der Dinge ohne reale Grundlage enthält, dann ist eben nur das Wirkliche möglich, d. h. alles, was ist, ist notwendig. Damit ist die Kontingenz der Dinge und die wissenschaftliche Basis für den Schlufs auf einen Schöpfer der Dinge eliminiert.

Gesetzt, die Kontingenz und Potenzialität der Dinge wären nicht nur nicht der einzige, sondern auch nicht ein zureichender Grund für jene Wahrheiten des Daseins Gottes und Geschaffenseins der Dinge, so könnte dennoch die Leugnung ihrer Kontingenz und Potenzialität die Aufhebung der genannten Wahrheiten als unvermeidliche Konsequenz nach sich ziehen.

Das Dach des Hauses ruht nicht allein auf dem Fundamente, sondern noch auf anderweitigen Stützen; gleichwohl wird es mit diesen zusammenstürzen, wenn man dem Ganzen das Fundament entzieht.

Kein besonnener Philosoph, wenigstens kein scholastischer, wird behaupten, dafs das principium contradictionis die positive und einzige Quelle aller Vernunftwahrheiten sei; gleichwohl steht ebenso unleugbar fest, dafs mit der Aufhebung jenes Prinzips der Bau der menschlichen Wissenschaft so vollständig destruiert würde, dafs darin kein Stein auf dem anderen bliebe.

Mit der Objektivität des möglichen Seins aber verhält es sich so, dafs ihre Leugnung den Schlufs vom kontingenten auf das (durch sich) notwendige, von dem beweglichen auf ein unbewegtes und unbewegliches Sein unmöglich macht, ihre Anerkennung aber dem Theismus der Vernunft die erforderliche wissenschaftliche Grundlage bietet.

Der kosmologische Beweis für Gottes Dasein, der allen anderen zur unumgänglichen wissenschaftlichen Voraussetzung

dient, beruht auf dieser Grundlage. Mag von der Thatsache der Bewegung. oder dem Kausalzusammenhange, oder der Kontingenz der Dinge, oder von den verschiedenen Graden, in welchen diese am Sein und Guten partizipieren, der Ausgangspunkt genommen werden: immer und immer wieder ist es die objektive Giltigkeit des Möglichen, wodurch die Festigkeit der vorausgesetzten Thatsache wissenschaftlich sicher gestellt ist.

Was die Bewegung betrifft, so wird zwar von derselben „theologischen" Seite her behauptet, Galilei habe die aristotelischen Bewegungsgesetze beseitigt, „indem er das Streben der schweren und leichten Körper nach unten und oben zur Ruhe durch die allgemeinen Fallgesetze und den Übergang von der Ruhe zur Bewegung, von der potentia zum actus durch das Gesetz der Trägheit ersetzte." [Tübinger Quartalsch. S. 10.]

Wie der aristotelische Begriff der Bewegung als Übergang von der Potenz in den Akt durch das Gesetz der Trägheit beseitigt sein soll, erscheint uns noch unverständlicher, als wenn etwa die Behauptung aufgestellt würde, seit Galilei und Newton sei die Metaphysik durch Mathematik überflüssig gemacht worden. So viel wir verstehen, besagt das Trägheitsgesetz, dafs ein Körper durch sich selbst seinen Zustand nicht ändern, also aus der Ruhe nicht in Bewegung und aus der Bewegung nicht in Ruhe sich versetzen könne. Nach dieser Seite war den scholastischen Aristotelikern das Trägheitsgesetz nicht unbekannt, soweit es nämlich auf den allgemeinen Prinzipien der Veränderung beruht. Um aber aus einem Zustande in den anderen versetzt werden zu können, mufs der Körper zu dem letzteren in Potenz sein, es wird also in ihm irgend eine passive Potenz vorausgesetzt. Wir fragen demnach, in welchem Sinne denn durch das Trägheitsgesetz der allgemeine aristotelische Begriff der Bewegung ersetzt worden sei?

In der Auffassung, die der Bewegung von unserem Gegner der scholastischen Kosmologie gegeben wird, wäre ein wahrer Unterschied von Bewegung und Ruhe und damit freilich auch ein Übergang vom Möglichen zum Wirklichen überhaupt nicht mehr anzunehmen und alle Bewegung relativ. Wer sieht indes

nicht, dafs damit die Bewegung in ein subjektives Phänomen verwandelt wird? Denn wenn es keine absolute, sondern nur relative Bewegung gibt, so ist die Bewegnng eben nur für den „Zuschauer“.

„Es gibt“, behauptet der Tübinger Theologe, „im Universum überhaupt keine absolute Ruhe. Die scheinbare Ruhe ist wie die Ausgleichung entgegengesetzter Bewegungsantriebe, jeder Körper hat in sich ein Prinzip der Bewegung. Sein und bewegtes Sein sind gleich ursprünglich.“ [A. a. O. S. 10.]

Von welcher Art dieses Bewegungsprinzip sei, ob aktiv oder passiv, ob beides zugleich, unterläfst man uns zu sagen. Die sich ausgleichenden Bewegungsantriebe aber können nur aktive sein. Wir stünden damit auf dem Standpunkte des Dynamismns, der Theorie der entgegengesetzten Kräfte, die sich gegenseitig binden, jener Theorie, die, indem sie die Ruhe und den Übergang von der Ruhe znr Bewegung im einzelnen leugnet, über das gesamte Weltall das Leichentuch einer absolnten Rnhe breitet.

Diese Bewegungslehre steht im Widersprnche mit den Thatsachen der Erfahrung, wie mit den Prinzipien der Vernunft; denn jene zeigen nns ein wirkliches Leiden und Verändertwerden der Dinge, diese aber lehrt uns, dafs eine reale, wenn auch relative Bewegung immer die absolute des einen der Relationsglieder zur Voranssetznng haben müsse. Wäre dem nicht so, so würde, wie gesagt, alle Bewegung auf subjektivem Scheine beruhen.

Die aristotelische Erklärung der Bewegung als Übergang von der Potenz in den Akt umfafst jede Art von Veränderung. Wir fragen deshalb, ob dieser Bewegungsbegriff nur für die örtliche oder für jede Art von Bewegung durch die moderne Bewegungstheorie beseitigt worden sei? Mit anderen Worten: ist der Tübinger Theologe gewillt, alle Veränderung auf örtliche Bewegung zurückzuführen? Dies hiefse die äufsersten Konsequenzen des monadologisch- oder atomistisch-mechanischen Standpnnktes ziehen. Was uns betrifft, so gestehen wir zwar zn, dafs es keine Veränderung ohne örtliche Bewegung gebe, nehmen aber aufserdem qualitative und quantitative Veränderungen, sowie ein wahres Entstehen nnd Vergehen von Substanzen an.



In jeder solchen Veränderung aber findet Bewegung, d. h. Übergang von der Potenz in den Akt statt. Ja selbst der menschliche Geist ist insofern der Bewegung unterworfen, als er das Wissen nicht von Haus aus besitzt, sondern in Bezug auf dasselbe aus der Potenz in den Akt übergeht.

Bleiben wir für einen Augenblick bei der örtlichen Bewegung stehen, so ist die scholastische Theorie vielleicht doch nicht so grundlos, als manchem scheinen möchte; und könnte die Lehre von dem natürlichen Ruheort der Körper einen Kern tiefer Wahrheit in sich bergen. Die aristotelische Bewegungslehre ist vorwiegend physikalisch und nimmt auf die konkreten Eigenschaften der Körper Rücksicht, die der modernen aber mathematisch, von diesen Eigenschaften abstrahierend. In der letzteren werden nur die Quantitäten oder Massen in Betracht gezogen, und die Form und Zweckbeziehung der Dinge aufser acht gelassen. Dafs diese Theorie grofse Erfolge erzielte, ist unleugbar; dafs sie alle Rätsel gelöst und die Beziehungen der Weltkörper zur vollen Klarheit gebracht habe, kann mit Grund nicht behauptet werden. Die wahre Natur und die wahren Ursachen der Bewegung sind naturwissenschaftlich noch nicht ergründet und mathematisch überhaupt nicht zu ergründen. Über den Sinn und die endgiltige Bedeutung der Attraktion ist das letzte Wort nicht gesprochen und wird dasselbe von der empirischen und mathematischen Naturforschung überhaupt nicht gesprochen werden.

Wenn es nach dem Gesagten nicht blofs relative, sondern absolute Bewegung gibt, und wenn die Bewegung nicht allein in der Vorstellung erkennender Wesen, sondern in objektiver Realität besteht, so ist die Annahme realer Ausdehnung, strikter Kontinuität und damit die Existenz an sich ausgedehnter Substanzen unvermeidlich. Denn die Monaden oder Kraftpunkte mögen einen verworrenen subjektiven Schein von Ausdehnung, mit nichten aber können sie reale Ausdehnung oder gar ein ausgedehntes Wesen erzeugen. Wahre Ausdehnung aber setzt ein unvollkommenes, potenzielles, zerstreuendes Konstitutiv in der ausgedehnten, in der Ausdehnung aber doch sich behauptenden und einheitlichen Substanz voraus. Irgendwie ist diese Wahrheit

selbst im Dynamismus, der die zerstreuende, centrifugale der koncentrierenden, centripetalen Kraft entgegensetzt, anerkannt. Aber nicht blofs setzen Kräfte Substanzen voraus, denen sie inhärieren und können Substanzen nicht Produkt von Kräften sein: sondern überdies ist das, was zerstreut, nicht Kraft, aktive Potenz, sondern im Gegenteil passive Potenz, und weil nicht Ausflufs, sondern Bestandteil der Substanz, substanzielle Potenz. In dieser aber liegt der Grund jeder, insbesondere auch der örtlichen Bewegung.

Fassen wir das über Bewegung Gesagte zusammen, so ist dieselbe ohne die reale Giltigkeit des Möglichen undenkbar und der aristotelische Beweis, der die Thatsache der Bewegung in dem Sinne des Übergangs von der Potenz in den Akt zur Basis nimmt, um sich zur Existenz eines ersten Bewegens, der in keiner Weise in Potenz, sondern durchaus Akt, actus purus ist, zu erheben, erscheint durch keinerlei Ergebnisse moderner Naturwissenschaft erschüttert.

Hinwiederum, eliminiert man die reale Bewegung, den Übergang vom Möglichen zum Wirklichen, so fällt die Basis jenes Schlusses auf einen transzendenten Bewegungsgrund hinweg.

Dasselbe läfst sich zeigen, wenn der Ausgangspunkt vom Kausalzusammenhange, und ebenso, wenn er von der Kontingenz der Dinge genommen wird.

Denn da die Wirkung in der Ursache der Möglichkeit nach enthalten ist, so gibt es keinen wahren Kausalzusammenhang, wenn das Mögliche nichts weiter als ein Verstandesbegriff ohne objektive Geltung ist.

Nicht minder wird die Kontingenz der Dinge aufgehoben, wenn man die objektive Bedeutung jenes Begriffes negiert; denn kontingent ist, was nicht blofs nach subjektiver Betrachtung, sondern an und für sich, und von menschlicher Auffassungsweise unabhängig sein oder nicht sein kann, also zum Sein in Möglichkeit ist.

Damit ist jedoch keineswegs gesagt, dafs diese Möglichkeit überall eine passive und noch weniger, dafs sie eine substanzielle sein müsse; denn etwas anderes ist die Möglichkeit, etwas anderes

der Grund derselben. Der Grund eines möglichen Seins kann sowohl in einer aktiven und passiven Potenz zumal, als auch, wie das in der Schöpfung der Dinge der Fall ist, in der aktiven Potenz — der göttlichen Schöpfermacht — allein liegen. In allen Fällen aber ist die Möglichkeit eine objektive in dem oben angegebenen Sinne, und die Verwirklichung, wo sie stattfindet, ein Übergang vom Möglichen zum Wirklichen, mag nun die Möglichkeit als sachliches oder zeitliches Prius zu denken sein, und zwar ein nicht blofs gedachter, sondern in der objektiv-realen Ordnung sich vollziehender Übergang.

Da sich den Peripatetikern der Schlufs auf eine erste transzendente Ursache unmittelbar aus der Thatsache der Bewegung und des Kausalzusammenhanges ergab, so konnte ihnen die Frage nach dem zeitlichen Anfang der Bewegung, oder wie sich die Scholastiker ausdrückten, der Neuheit der Welt (novitas mundi) als eine untergeordnete erscheinen. Aristoteles spricht sich darüber in verschiedenem Sinne aus. In den Topiken rechnet er sie zu den „wegen der Gröfse des Gegenstandes kaum zu lösenden Problemen“ [Top I, 11. 104 b. 16.]; in den physikalischen Schriften aber sucht er die Anfangslosigkeit der Bewegung aus apriorischen Gründen zu erweisen.

Der hl. Thomas widerlegt die von dem Stagiriten vorgebrachten Scheingründe, vertritt aber seinerseits die Ansicht, dafs auch das Gegenteil, der Anfang der Bewegung, sich nicht mit zwingenden Gründen erhärten lasse. Merkwürdigerweise begegnen wir in dieser Frage auf Seite des Aquinaten seinen sonst unermüdlichen Gegner, den doctor subtilis, Skotus. Um von der thomistischen Schule zu schweigen, so hält auch Suarez den Anfang der Welt vom philosophischen Standpunkte für unerweislich. [Methaphys. disputat. Disp. 20. Sect. 6.]

Dieses Verhältnis, versichert man uns, habe sich angesichts der modernen Naturforschung geändert, und was vordem als sekundäre Frage galt, sei nunmehr zur Hauptfrage geworden. „Die Frage“, so läfst sich unser Theologe vernehmen, „konzentriert sich für uns dahin, ob dieses bewegte Sein, das wir in der Zeit wahrnehmen, als anfangslos nachzuweisen sei oder nicht.

Läfst sich der Beweis erbringen, dafs die Bewegung einen Anfang genommen hat, so folgt daraus notwendig, dafs für die Bewegung und das Sein der Dinge eine aufserweltliche Ursache und ein Anfang angenommen werden mufs." [Tübinger Quartalsch. a. a. O. S. 10.]

Dieser Beweis nun soll mittels des Clausiusschen Gesetzes, demzufolge die ganze Entwicklung der Welt einem Endzustand zustrebt, in welchem Gleichheit der Temperatur herrscht und alle Bewegung aufhört, wirklich erbracht sein. Daraus nämlich, dafs dieser Endzustand in gegebener Zeit eintrete, müsse gefolgert werden, dafs auch die Entwicklung eine gegebene Zeit gedauert und somit einen Anfang genommen habe. [A. a. O. S. 13.]

Wir wollen den Wert und die apologetische Brauchbarkeit dieses Räsonnements, dessen wir uns wohl selbst gelegentlich zur Verstärkung des kosmologischen Argumentes bedient haben [Lehrbuch der katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Regensburg 1874. Band I. S. 35.], dahin gestellt sein lassen. Indes scheint uns die naturwissenschaftliche Grundlage desselben nicht völlig gesichert. Wir sind daher auch weit entfernt, darin einen Ersatz für die allgemeineren und minder „konkreten" Erörterungen des hergebrachten kosmologischen Argumentes zu erblicken. Auch dürfte die Bedeutung, die ihm allenfalls zukommen möchte, nicht darin liegen, dafs es den Anfang des Seins oder auch nur der Bewegung erweise, als vielmehr in der Hindeutung auf ein übermechanisches und übermaterielles Bewegungsprinzip, das Grund des Lebens, der Distinktion der Dinge, der Ordnung ist. Auch dem Theologen der Tübinger Quartalschrift scheint das nicht entgangen zu sein, wenn er sich dahin ausspricht, der möglichen „ewigen" Welt bliebe nur das Chaos übrig.

Wir glauben deshalb zu dem Schlusse berechtigt zu sein, dafs die Basis, die der Tübinger Theologe für den wissenschaftlichen Theismus aus der modernen Physik entnehmen will, eine viel schwankendere ist, als jene, welche wir ihm mit der Vorzeit in der „objektiven Bedeutung des real Möglichen" gegeben haben. Denn dafs das Mögliche sich nicht selbst verwirkliche,

ist jedem Verstande einleuchtend; gehen also die Dinge in der objektiv-realen Ordnung aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit über, so ist die Existenz einer transzendenten und reinen Wirklichkeit erwiesen: ein Beweis, der von naturwissenschaftlichen Tagesmeinungen und Hypothesen unabhängig ist.

Verstehen wir unseren Theologen recht, so dürfte er selbst dem „naturwissenschaftlichen" Argument für den zeitlichen Anfang der Bewegung mit Rücksicht auf den Ursprung der Dinge durch Schöpfung nur den Wert einer Hypothese zuerkennen. Wir glauben dies aus seiner Äufserung entnehmen zu sollen, dafs alle christlichen Philosophen und Theologen von der Schöpfung aus nichts ausgehen. [A. a. O. S. 7.] Da sich unser Autor, wenn nicht zu den Philosophen, doch sicher zu den Theologen rechnet, müssen wir annehmen, dafs auch er von der Schöpfung aus nichts „ausgehe". [A. a. O. S. 56: „Diese Disziplin (die Philosophie ist gemeint) überlasse ich gerne ihren besonderen Vertretern." Diese Bescheidenheit ist nicht die unsrige. Wir sind der Überzeugung, dafs der wissenschaftliche Theologe philosophieren müsse und diese Disziplin nicht ihren besonderen Vertretern überlassen dürfe. Thatsächlich philosophiert auch der Tübinger Theologe und wählt der Scholastik gegenüber seinen philosophischen Standpunkt — in der Empirie.]

Die Behauptung, dafs die christlichen Philosophen von der Schöpfung aus nichts ausgehen, können wir nur mit einer wesentlichen Einschränkung, beziehungsweise Unterscheidung acceptieren. Es ist die bekannte Unterscheidung von äufserer leitender Norm und innerem zur Wissenschaft gehörenden Prinzip. Glaubenssätze können für den Philosophen und die Philosophie jenes, nicht aber dieses sein. Wir halten nun allerdings dafür, dafs die Schöpfung aus nichts, wenn auch in den Offenbarungsinhalt aufgenommen, dennoch nicht zu den spezifischen Lehren, den eigentlichen Geheimnissen des Christentums, zähle, sondern zugleich eine strikt erweisbare Vernunftwahrheit bilde. Dies ist die übereinstimmende Lehre der klassischen Scholastik. Und in der That bliebe der Vernunft und Philosophie, wenn sie die Schöpfung aus nichts nicht von ihren eigenen Prinzipien aus beweisen

könnte, nur die Wahl zwischen Pantheismus, Dualismus und Skeptizismus.

Die Schöpfung aus nichts kann nicht Prinzip für den Philosophen sein. Denn die Philosophie hat von unmittelbar evidenten Wahrheiten der Vernunft und Erfahrung auszugehen, und nichts von dem als Prinzip oder sicheres Resultat aufzunehmen, was nicht an sich selbst evident oder aus evidenten Wahrheiten abgeleitet ist. Mit Gioberti aber zu behaupten, daſs die Schöpfung aus nichts eine unmittelbar evidente Vernunftwahrheit sei — ens creat existentias — liegt sicherlich auch nicht im Sinne des Tübinger Theologen.

Nicht Prinzip, wohl aber leitende Norm sind die Wahrheiten der Offenbarung für den christlichen Philosophen. Eine solche Norm bietet ihm insbesondere das Kreationsdogma, indem es einerseits als Prüfstein zur Beurteilung und Verurteilung falscher Verhältnisbestimmungen Gottes zur Welt dient, anderseits aber die Richtung und das Ziel der Forschung bestimmt und durch Angabe des Facits den Kalkül erleichtert, oder, ohne Bild gesprochen, durch Angabe der zu beweisenden Wahrheit den Weg zur Auffindung der Beweise selbst ebnet.

Mag daher auch die sich selbst überlassene Vernunft [Es ist hier nicht der Ort, auf die Streitfrage über den Kreatianismus des Aristoteles einzugehen; daſs die Schöpfung aus nichts in der Konsequenz der aristotelischen Metaphysik liege, scheint uns durch Albert den Groſsen und den hl. Thomas auſser allen Zweifel gestellt zu sein. Ebenso aber halten wir dafür, daſs in den aristotelischen Schriften sich nichts finde, was in einem jener Lehre ungünstigen Sinne gedeutet werden müſste. Vgl. „Katholik" 1884 (Novemberheft).] sogar in ihren hervorragendsten Vertretern die Schöpfung aus nichts nicht zu voller Erkenntnis und klarer Aussprache gebracht haben, so bildet dieser Umstand doch kein Hindernis, daſs dieselbe in die Kraftsphäre der Vernunft und Vernunftwissenschaft falle; denn es liegt kein Widerspruch darin, daſs die gefallene Natur das Höchste, was ihr in theoretischer Beziehung erreichbar ist, nicht ohne höhere göttliche Hilfe erreiche.

Die Unterscheidung der religiösen Wahrheiten in solche, die der Offenbarung spezifisch eigen sind, und in solche, die,



wenn auch mit Schwierigkeit, von der Vernunft erkannt werden können, erscheint als eine unumgänglich notwendige, wenn die falschen Annahmen des Traditionalismus, der Theosophie und Glaubensphilosophie vermieden werden sollen. Daher ist diese Unterscheidung für den Theologen geradezu eine Lebensfrage; denn die Vermischung des Natürlichen und Übernatürlichen ist immer für die Theologie, nicht für die Philosophie verhängnisvoll geworden, indem der unaustilgbare metaphysische Drang der menschlichen Vernunft notwendig dazu treibt, das Geglaubte auch zur Erkenntnis bringen zu wollen. Beruhen also alle religiösen Wahrheiten gleichmäfsig auf Glauben, so wird man sich versucht fühlen, alle gleichmäfsig zum Wissen erheben zu wollen. Es wäre uns ein Leichtes, diese Behauptung durch Beispiele aus der allernächsten Vergangenheit zu beleuchten.

Dem Tübinger Theologen ist es darum zu thun, die „extremen" Folgerungen unseres Standpunktes für die theologische Wissenschaft abzuwehren. [Tübinger Quartalschrift a. a. O. S. 56.] Wir haben nun allerdings erklärt, dafs die Leugnung der Objektivität des möglichen Seins den Eleatismus nach sich ziehe. Man kann noch weiter gehen und behaupten, dafs es ohne Anerkennung der objektiven Giltigkeit des Möglichen weder eine wissenschaftliche Theologie noch eine wissenschaftliche Philosophie gebe und geben könne. Wie kann doch, wird man fragen, an einem so kleinen Dinge so Grofses hängen? Warum denn nicht? Oder was ist einfacher und unscheinbarer als der Satz des Widerspruches? Und doch, wer ihn leugnet, wirft den ganzen Bau menschlichen Wissens über den Haufen. Es gibt eben gewisse Begriffe und Wahrheiten, die ihrer Allgemeinheit wegen nicht aufgehoben werden können, ohne zugleich alle anderen Wahrheiten in ihren Ruin mit hineinzuziehen. Denn hier wie sonst ist es leichter niederzureifsen als aufzubauen, und die Leugnung einer Wahrheit kann die Vernichtung auch solcher nach sich ziehen, die aus ihr allein nicht positiv bewiesen werden können. Zu diesen Wahrheiten eben gehört die des möglichen Seins. Wer sie streicht, hat damit auch das reale Werden, die Kontingenz, die Freiheit und alles, was drum und dran hängt, gestrichen.

Man glaubt gegen extreme Folgerungen unserer Lehre vom **theologischen Standpunkte** protestieren zu sollen. Und doch fordert gerade dieser die objektive Realität des Möglichen sowohl im apologetischen als auch in seinem eigenen innersten Interesse.

An der Schwelle der Theologie begegnet uns der Begriff Gottes als reinster Akt, dem gegenüber alles geschaffene Sein als ein aus Akt und Potenz zusammengesetztes erklärt wird.

In diesem Begriff erblicken die Theologen mit Recht den entschiedensten Protest gegen Emanatismus, Pantheismus, Theosophismus: die notwendige Voraussetzung für die wissenschaftliche Schöpfungslehre, da aus dem göttlichen, schlechthin ungemischten, absolut aktualen Sein nichts auf andere Weise als durch absolute Setzung — Schöpfung aus nichts — hervorgehen kann.

Werfen wir dann einen flüchtigen Blick in das Innere der Theologie, so setzen die übernatürlichen Wirkungen Gottes, sowohl die Wunder als auch die Gnadenwirkungen, in den Seelen eine gewisse Empfänglichkeit oder Potenzialität voraus, die von den scholastischen Theologen Potenz des **Gehorsams** genannt wird, und als passive Potenz bestimmt werden mufs, wenn nicht die Teilnahme am göttlichen Sein und Leben, die übernatürliche Gotteskindschaft, das Licht der Gnade und Herrlichkeit als eine Blüte reiner Menschlichkeit erscheinen und an die Stelle des Christentums und seiner übernatürlichen Ordnung der Humanismus des neunzehnten Jahrhunderts gesetzt werden soll.

Nicht allein an den Begriff der realen Möglichkeit, speziell der **passiven Potenz**, knüpft sich ein vitales Interesse der Theologie, sondern auch der prinzipielle und methodische Standpunkt, von welchem wir seine Objektivität verteidigen, nämlich der des **Begriffes** im Unterschiede von dem der **Anschauung**, bildet eine Lebensfrage der christlichen Theologie. Zwar fehlte es nicht an Versuchen, den Geist der neueren Philosophie auch in die Theologie einzuführen und den scholastischen „Begriffsstandpunkt" durch den der „Idee" oder der Verbindung der Vorstellung mit dem Begriff zu ersetzen. Diese Versuche aber mufsten an der Natur der Dinge scheitern. Nach christlicher Auffassung gehört der Standpunkt der Anschauung der jenseitigen

Theologie an. Die Theologie des Diesseits aber ist, wenn sie nicht das Geistige auf das Niveau des Sinnlichen herabziehen, oder, dieser Gefahr ausweichend, nur in Bildern und Symbolen sich bewegen will, auf die Sprache des abstrakten Begriffs angewiesen: womit wir nicht ein Begreifen der Geheimnisse, ein Zurückführen derselben auf den Inhalt der Vernunft, sondern die begriffliche Fassung nach der Norm der Geheimnisse selbst ausdrücken wollen.

So wenig wir jedoch gewillt sind, die vermeintlich „extremen" Folgerungen, die sich für Theologie und Philosophie aus der Leugnung der Objektivität des Potenzbegriffes ergeben sollen, einzuschränken, so müssen wir uns doch gegen ein Mifsverständnis verwahren. Unsere Meinung ist nicht, dafs jene Folgerungen aus der Verwerfung der substanziellen Potenzialität der Materie, sondern dafs sie aus der Leugnung der Objektivität oder objektiven Giltigkeit des möglichen Seins überhaupt entspringen. Wir wollten diejenigen, welche den Begriff der Materie als Potenz aus dem Grunde bestreiten, weil in ihm das mögliche Sein wie ein reales behandelt werde, auf die Konsequenzen hinweisen, zu welchen die Behauptung führt, dafs nur dem aktualen, nicht aber dem potenzialen Sein Realität zukomme. Man mag den fraglichen Begriff aus anderen Gründen bestreiten: ihn von dem ontologischen Standpunkt der Nichtrealität des Potenzialen bekämpfen, ist gefährlich, doppelt gefährlich für den Theologen.

Aber auch die philosophische Bedeutung des real Möglichen ist eine eminente. Jene beiden metaphysischen Grundprinzipien, denen die aristotelische Metaphysik den gröfsten Raum widmet, beruhen mittelbar oder unmittelbar auf diesem Begriffe. Der eine nämlich besagt, dafs jede Veränderung, jeder Übergang aus der Potenz in den Akt einen Akt, d. h. eine Wirklichkeit zur notwendigen Voraussetzung habe und nichts sich durch sich selbst aktuiere oder verwirkliche, und hängt somit unmittelbar mit der objektiven Geltung des potenziellen Seins zusammen. Das andere Grundprinzip aber, das sog. principium contradictionis, glaubt der Stagirite nur mit Hilfe des Unterschiedes des möglichen und wirklichen Seins gegen die aus der Thatsache der Veränderung und Bewegung geschöpften Einwendungen verteidigen zu können.

„Das Seiende nämlich wird in doppeltem Sinne gebraucht, so dafs in gewisser Hinsicht allerdings etwas aus dem Nichtseienden entstehen kann, in anderer Hinsicht aber nicht, und dafs dasselbe gleichzeitig ein Seiendes und Nichtseiendes sein kann; nur hat das Seiende nicht beidemale dieselbe Bedeutung. Denn potenziell kann derselbe Gegenstand gleichzeitig das Entgegengesetzte sein, aktuell aber nicht.“ [Metaph. I. 5. 1009a. 32 squ.]

Für diejenigen, welche trotz all' dieser Gründe darauf beharren, dafs der Begriff einer realen und substanziellen Potenz für sie schlechterdings unfafslich sei, steht noch ein Weg offen. Es ist der, den der hl. Augustin nach seinem eigenen Geständnis mit Erfolg eingeschlagen. Vor allem aber empfehlen wir diesen Weg den Theologen. Oder wem, wenn nicht diesen, werden wir die Worte: „Wohlan betet! betet um Erleuchtung!“ zurufen dürfen, ohne befürchten zu müssen, dafs unser Rat mit Hohn zurückgewiesen werde?

„Hast nicht du, o Herr, diese Seele, die dir bekennt, belehrt? Hast nicht du ihr gezeigt, dafs, bevor du diesen gestaltlosen Stoff bildetest und unterschiedest, derselbe nichts war, nicht Farbe, nicht Gestalt, nicht Körper, nicht Geist, und doch auch nicht ein völliges Nichts? Es war eine gewisse Formlosigkeit ohne jegliche Bestimmtheit der Art und Gestalt.“ [Nonne tu, Domine, docuisti hanc animam, quae tibi confitetur? Nonne tu, Domine, docuisti me, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus, non tamen omnino nihil? Erat quaedam informitas, sine ulla specie. Confess. l. XII. c. III.]

„Wenn ich aber, o Herr, alles mit Mund und Feder gestehen soll, was du mich über diesen Stoff gelehrt hast, so habe ich ihn zuvor, wenn ich seinen Namen von solchen, die ihn selbst nicht verstanden, vernahm und nicht verstand, mit mannigfaltigen und unzähligen Formen gedacht. Häfsliche und grauenvolle Formen schwebten in verwirrter Ordnung der Seele vor, immerhin aber Formen. Und ich nannte dies formlos, nicht wegen Ermangelung jeder Form, sondern weil es eine solche hatte, von deren ungewohnter und unziemlicher Erscheinung mein Sinn sich ab-

gestofsen und die menschliche Schwäche sich verwirrt fühlte. Was ich aber wirklich dachte, war nicht durch Beraubung jeder Form, sondern nur im Vergleich zu geformteren und schöneren Dingen formlos. Und doch forderte die Vernunft, dafs ich alle Reste jeder Form hinwegnehme, was ich aber nicht vermochte. Denn ich glaubte eher, das *sei* überhaupt nicht, was jeder Form entbehre, als dafs ich etwas zwischen der Form und dem nichts dachte, ein weder Geformtes noch nichts, ein Formloses fast — nichts. Da hörte ich auf, meinen von den Bildern geformter Körper erfüllten und sie nach Willkür verändernden Geist zu befragen, und richtete meine Gedanken auf die Körper selbst, indem ich ihre Veränderlichkeit betrachtete, wie sie aufhören zu sein, was sie waren, und anfangen zu sein, was sie nicht waren. Und ich vermutete, dafs dieser Übergang von Form zu Form durch ein gewisses Formloses, nicht aber durch ein völliges Nichts geschehe, verlangte aber, nicht blofs zu vermuten, sondern zu wissen. Und wenn Wort und Griffel alles, was du mir von dieser Frage erklärt (enodasti), gestehen sollten, welcher Leser wird es in die Länge zu fassen vermögen? Und dennoch wird mein Herz nicht aufhören, dir Ehre und Lobpreis für das zu widmen, wofür Worte nicht ausreichen. Die *Veränderlichkeit nämlich der wandelbaren Dinge ist selbst aller Formen fähig, in welche das Veränderliche sich verwandelt.* Und was ist diese? Ist sie Geist, ist sie Körper oder irgend eine Art oder Form des einen oder anderen? Wenn gesagt werden könnte, sie ist ein Nichts-Etwas und ist es wiederum nicht, so würde ich dies sagen, und doch war sie schon irgendwie, um diese sichtbaren und geordneten Gestalten aufzunehmen.“ [L. c. cap. VI.]

So der grofse heilige Augustin. War das Licht, das ihm geworden, ein Irrlicht? Dann haben die gröfsten Geister vor und nach ihm einem Irrlicht nachgejagt. Wer möchte es behaupten? Getrost! Der augustinische Begriff der Materie ist auch jetzt noch haltbar, ja der allein haltbare und wird es für alle Zukunft bleiben.

Die Lehre von der Potenzialität der Materie ist nicht blofs von eminenter, theoretischer Bedeutung, sondern auch von *prak-*

tischer Fruchtbarkeit, für das Verständnis nämlich der sittlichen und sozialen Ordnung.

Die soziale Ordnung baut sich auf dem Grunde der einfachsten Gesellschaft, der ehelichen, auf, die auf der Gemeinschaft der Geschlechter beruht, und wird durch die unsichtbaren Bande der sittlichen Tugend zusammengehalten.

Aristoteles wendet auf das Verhältnis der Geschlechter die Begriffe von Akt und Potenz an. Nach seiner Ansicht verhalten sich Mann und Weib wie Form und Materie, im Physischen wie im Ethischen. Das Weib steht der Natur und damit auch der Materie, der Mann der Form und der Vernunft näher. Der natürliche Unbestand, die empfängliche Bildsamkeit des Weibes, das Veränderliche, Launenhafte, durch Zufälligkeiten Bestimmbare seines Wesens erhält naturgemäfs Mafs und festen Bestand durch den Mann, der selbst von der Vernunft beherrscht, seinerseits aktuierend und formgebend in der Familie zur Herrschaft bestimmt ist, nicht zu einer despotischen, sondern politischen, wie sie einem Herrscher über Freie geziemt.

Der moderne Naturalismus emanzipiert mit der Materie, die ihm das wahrhaft Seiende ist, auch das Weib und entfesselt die in ihm schlummernde Naturgewalt, die nun ihrerseits der Herrschaft über die Vernunft sich bemächtigt und den Mann sittlich entnervt und mit sich in den Abgrund der regellos wogenden unbeständigen Leidenschaften herabzieht. Mit dem Naturalismus verbindet sich die Poesie in der Vergötterung des emanzipierten Weibes, um es zuletzt, nachdem sie es in der Form des „ewig Weiblichen“ auf den Altar erhoben, als einen abstofsenden Pfuhl aller Gemeinheit und aller Laster auf den Pranger zu stellen: ein litterarisches Spiegelbild von dem Übergange des Zeitgeistes aus dem Rausche eines unwahren Idealismus zu einer nicht minder unwahren und unnatürlichen, sogenannten „realistischen“ Ernüchterung, die ebenso tief unter die wahre Wirklichkeit herabsinkt, als jener darüber hinwegfliegt.

Wie in dem besprochenen Falle, so spielt auch in der richtigen Bestimmung des Verhältnisses der Vernunft und des Willens zu den Affekten der Sinnlichkeit, d. h. im Begriff der ethischen



Tugend die Auffassnng der Materie als des an sich unbestimmten und potenziellen Seins eine entscheidende Rolle. Losgerissen von diesem ontologischen und psychologischen Fundamente bleibt die aristotelische Tugendlehre ein unverständliches Rätsel. Gegen die bekannte, znm Sprichwort gewordene, aristotelische Erklärung der ethischen Tugend als der richtigen Mitte zwischen zwei Extremen — in medio virtus — ist der Vorwurf einer äufserlichen, mechanischen Auffassnng erhoben worden. Nichts kann ungerechter sein. Das Mechanische und Mathematische des aristotelischen Tugendbegriffes bildet nur ein untergeordnetes Moment desselben, das aus dem Elemente oder Stoffe, in welchem die sittliche Tugend sich ausgestaltet, stammt. Diesen Stoff nämlich bilden die Affektionen des sinnlichen Teiles, denen einerseits das Unbestimmte und Mafslose, nach entgegengesetzten Richtungen Ausschweifende der Materie anhaftet, die aber doch andererseits der Vernunft teilhaft sind, insofern sie nämlich nach dem ihnen immanenten psychischen Element des Erkennens und Begehrens durch die Vernunft bestimmt und geleitet werden können. Daher ist auch die ethische Tugend, von der jener Tugendbegriff streng genommen allein gilt, nur nach einer Seite Mitte, nämlich nach dem ethisch zu gestaltenden Elemente, worin sie webt und waltet, oder der Sinnlichkeit. [Daher ihre Definition: ἕξις *προαιρετικὴ μεσότητος τῆς πρὸς ἡμᾶς ἐν ἡδέσι καὶ λυπηροῖς.* Eth. Eudem. II, 10. 1227 b. 8.] Nach der anderen Seite aber ist sie vielmehr ein Höchstes und Äufserstes, sofern sie nämlich ihre Norm in der Vernunft, dem Schönen (*καλὸν* = bonum honestum) besitzt. [Eth. Nic. II, 6. 1107 a. 7. — Ganz im Sinne des Stagiriten spricht sich der hl. Thomas über die ethische Tugend aus: Dicendum, quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis: pro materia autem habet passiones et operationes: si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic secundum id quod rationis est, habet rationem extremi illius, quod est conformitas; excessus vero et defectus habent rationem alterius extremi, quod est difformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, in quantum passionem reducit ad regulam rationis: unde Philosophus dicit

in 2 Eth.: Virtus secundnm substantiam medietas est, in quantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam: secundum optimum autem et bonnm est extremitas, scilicet secnndum conformitatem rationis. S. Th. 1. 2. qu. 64 art. 1 ad 1.]

Würde Aristoteles das Zuwenig und Znviel, zwischen denen sich die Tugend als Mitte bewege, in jenem mechanischen Sinne, den man ihm wohl zur Last gelegt hat, verstanden haben, so würde sich die Absurdität ergeben, dafs z. B. der Ehebrecher als tugendhaft zu bezeichnen wäre, so lange er im Ehebrechen Mafs hielte. Das Mafs der Tugend ist vielmehr das der Vernunft, nicht der subjektiven, im Sinne Kants und der Anhänger der „autonomen“, subjektivistischen Moral, sondern die objektive, die durch das Objekt bestimmte innere Güte und Vernunftgemäfsheit der Handlung; die richtige Mitte ist daher eine moralische, nicht eine mechanische, das heifst nach dem Verhältnis zum Schönen, zum Gute der Vernunft bestimmt.[1])

Tapfer z. B. ist nicht derjenige, der sein Leben weder zu viel, noch zu wenig aufs Spiel setzt, sondern derjenige, der es um des Schönen, des seiner selbst willen zu Achtenden und zu Liebenden thut.[2])

Die Sache, das Ziel, die Norm der Vernunft sind es, die den Begriff des Tugendhaften wesentlich bestimmen[3]) und daher auch, soweit die Tugend ihren Sitz in den nicht an sich vernünftigen, wohl aber der Vernunft empfänglichen Vermögen hat, diesen ihr Gepräge, nämlich das des Mafsvollen, von jeder Ausschweifung nach rechts und links, von den Fluktuationen des materiellen Daseins in schlaffem Zurückweichen und übermütigem Aufschäumen sich ferne Haltenden aufdrückt. Das Unbeständige, Veränderliche, des Mafses Entbehrende, zwischen Gegensätzen Schwankende, und zugleich des Mafses Bedürftige hat aber seinen

[1]) *Ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη* (forte *ὡρισμένῃ* Bonitz) *λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.* Eth. Nic. II. 6. 1106. b. 36.

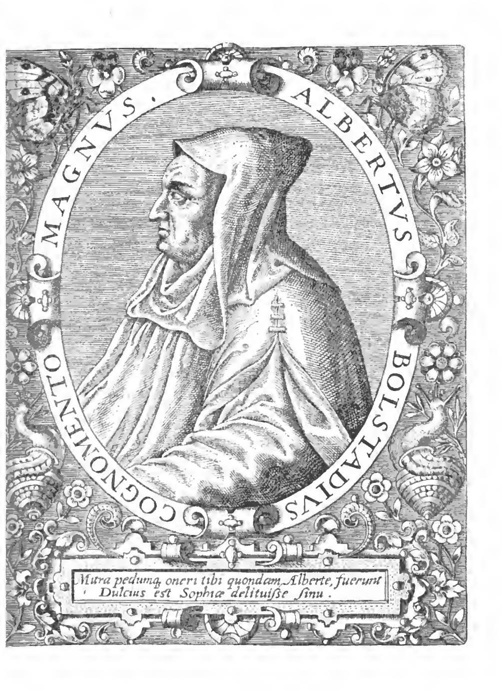
[2]) *Ὁ μὲν οὖν ἃ δεῖ καὶ οὗ ἕνεκα ὑπομένων καὶ φοβούμενος καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε, ὁμοίως δὲ καὶ θαῤῥῶν, ἀνδρεῖος.* L. c. 3, 10. 1115. b. 17. *Οἱ μὲν οὖν ἀνδρεῖοι διὰ τὸ καλὸν πράττουσι.* Ib. 3, 11. 1116. b. 30.

[3]) *Ἡ κυρία ἀρετὴ οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως; οὐ μόνον κατὰ τὸν ορθὸν λόγον, ἀλλὰ καὶ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου.* Eth. Magn. 2, 3. 1200 a. 4.

Grund in der Materie; denn, wie Nikolaus von Cusa sagt, wegen der darin überwiegenden materiellen Möglichkeit befindet sich alles Sinnliche in einem beständigen Schwanken. [De docta ignorantia l. 1. c. 11.]

Aus ihr stammt demnach das Mechanische und Mathematische im Begriff der ethischen Tugend als der Mitte zweier Extreme. Nur ein unnatürlicher Dualismus, der Geist und Materie, Seele und Leib als zwei vollkommene Substanzen neben einander bestehen und in eine rein äufserliche Verbindung treten läfst, kann das „Mechanische" in dem erklärten Sinne aus dem Begriff der sittlichen Tugend streichen wollen.

Wenn wir unsere Ansicht von der Materie in einem kurzen und endgiltigen Ausdruck zusammenfassen sollen, so scheint uns denjenigen, die nicht blofs bei den Erscheinungen stehen bleiben und mit dem Rechnen, Wägen und Messen, wozu der Atomismus der empirischen Disziplinen allenfalls ausreichen mag, sich begnügen, sondern den Erscheinungen auf den Grund gehen und das Seiende auch „verstehen" wollen, nur ein zweifacher Weg sich zu eröffnen: entweder diese vor den Sinnen in Raum und Zeit sich ausbreitende Erscheinungswelt mit allen ihren Unvollkommenheiten als ein trügerisches Spiel der „Maja", als einen subjektiven Schein, den sie dann irgendwie, so gut es eben geht, erklären mögen, zu betrachten, und das Wesen der Materie in die Negation und Privation zu setzen; oder in den Körpern einen Realgrund der Wandelbarkeit und relativen Nichtintelligibilität anzunehmen, der begrifflich nicht anders als im Sinne des Aristoteles und des hl. Augustin gefafst werden kann, nämlich als ein zwischen der Wirklichkeit und dem Nichts schwebendes Sein: ein Begriff, der selbst unwandelbar ist, und wie wir wenigstens nicht zweifeln, eine Periode überdauern wird, in welcher untergeordnete wissenschaftliche Standpunkte eine ungerechtfertigte Herrschaft über die Königin der natürlichen Wissenschaften, die Metaphysik, sich angemafst haben, eine Herrschaft, die früher oder später gestürzt werden wird und mufs, weil sie gegen die Natur der Dinge ist. Denn die Herrschaft gebührt nicht den Sinnen, sondern der Vernunft.


ALBERTVS BOLSTADIVS COGNOMENTO MAGNVS.
Mitra pedumq; oneri tibi quondam, Alberte, fuerunt
Dulcius est Sophiæ delituiße sinu.

DER AKT IST FRÜHER ALS DIE POTENZ.

EIN WICHTIGES PRINZIP DER ARISTOTELISCH-THOMISTISCHEN PHILOSOPHIE.

ABHANDLUNG ÜBER DIE BEDEUTUNG DESSELBEN.

Von Kanonikus NIKOLAUS KAUFMANN,
PROF. DER PHILOSOPHIE AM LYCEUM IN LUZERN, MITGLIED DER ST. THOMAS-AKADEMIE DASELBST.

Ein wahres philosophisches System ist vergleichbar einem grofsartigen Kunstwerk der Architektur. Wie z. B. ein gotischer Dom, auf ein sicheres Fundament und auf die Strebepfeiler gestützt, als herrliches Denkmal menschlicher Kunst sich erhebt, so steht jenes System, auf feste Prinzipien gegründet, als prächtiges Monument menschlichen Denkens vor uns da. Was das Fundament und die Strebepfeiler für den gotischen Dom, das sind die Grundsätze für die philosophische Wissenschaft. Ist die Grundlage schwach, so stürzt der Bau zusammen; sind die Prinzipien nicht sicher, mit Gewifsheit festgestellt, so wird sich ein System vor dem Forum der Wahrheit nicht halten können. Ein auf solides Fundament gegründeter Bau dagegen trotzt den Unbilden der Witterung, er dauert Jahrhunderte hindurch, während so manches Irdische schnell vergeht. Ähnlich besteht dauerhaft ein auf wahre Grundsätze aufgebautes philosophisches Lehrgebäude, trotz aller Angriffe der Gegner, trotz allem Wechsel und Schwanken menschlicher Meinungen. — Einem herrlichen gotischen Dom aus dem 13. Jahrhundert vergleichbar ragt das

System des hl. Thomas von Aquin in unsere Zeit hinein. Der sog. Humanismus unternahm einen erbitterten Kampf gegen die Scholastik; ebenso der neuere Pantheismus, Materialismus etc. Aber während Systeme sich im bunten Wechsel folgten, während so manche Lehre, die sich pompös angekündet hatte, schnell wieder vom Schauplatz verschwand, hat die Lehre des hl. Thomas alle Stürme überdauert; sie findet gerade in der Gegenwart wieder erneute Anerkennung.

Der grofse Vorzug der thomistischen Lehre ist nun besonders in ihren Prinzipien zu suchen. Der grofse Förderer der Wissenschaft, Se. Heiligkeit Papst Leo XIII., spricht sich in seiner herrlichen Encyklika „Aeterni Patris" folgendermafsen darüber aus: „Illud etiam accedit, quod philosophicas conclusiones angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quae quam latissime patent, et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda. Quam philosophandi rationem cum in erroribus refutandis pariter adhibuerit, illud a se ipse impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditarit." — Der Abfall von diesen Grundsätzen hat sich an gewissen Systemen der neueren Philosophie sehr gerächt, viele Irrtümer herbeigeführt. Zeigen wir das an einem Beispiel: Ein Hauptprinzip des hl. Thomas in der Erkenntnislehre ist der Satz „cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis." (vd. de veritate qu. 8. art. 3. S. th. I. qu. 94. a. 2. I. II. qu. 5. a. 5. II. II. qu. 23. a. 6. S. cont. Gent. II. 98.)[1]) Die

---

[1]) cf Liber de causis § 7. Dieses Prinzip ist untergeordnet einem allgemeineren, welches ebenfalls im L. de causis § 9 und im System des hl. Thomas de potentia qu. 3. a. 3. obj. 1. S. th. II. II. qu. 23. a. 6. ad 1 sehr verwertet wird: „Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur." cf. „Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen liber de causis", bearbeitet von Dr. Otto Bardenhewer, Freib. i. B. Herder 1882.

Gegenstände gewinnen nach dieser Lehre eine ideale Existenz im Erkennenden: sie werden in den Erkenntnisbildern des erkennenden Subjektes nachgebildet, ohne dafs dieses mit jenen Objekten real identisch wäre. Die Scholastik erkannte es wohl, dafs in der Erkenntnis eine Verähnlichung zwischen dem Erkannten und dem Erkennenden stattfinden müsse, und sprach diese Wahrheit in jenem Satze aus. Allein der neuere deutsche Idealismus von Kant an ging weiter, er verliefs jenen Grundsatz und stellte im Anschlufs an Cartesius die Lehre auf von der Identität des Denkens und des Seins. Diese Lehre ist der Grundirrtum jener Philosophie; dieselbe führte konsequent zu den pantheistischen Irrtümern eines Fichte, Schelling, Hegel etc. Hätte z. B. Hegel jenes Prinzip berücksichtigt und zugleich die Lehre des hl. Thomas, dafs das Sein dem Endlichen und Unendlichen nur im analogen Sinne zukomme, so hätte er nie den so irrtumsvollen Pantheismus gelehrt.

Soll die Philosophie gedeihen, so mufs sie zu jenen Prinzipien zurückkehren. Gerade das ist die Hauptaufgabe der thomistischen Bewegung in der Gegenwart, eine Aufgabe, die ihr durch die obgenannten Worte des hl. Vaters klar vorgezeichnet ist. Die St. Thomas-Akademie in Luzern, deren Präsident zu sein der Verfasser gegenwärtig die Ehre hat, betrachtete es immer als besonders wichtig, jene Grundsätze zu verteidigen, ihre Fruchtbarkeit nachzuweisen, sie zu verwenden zur Widerlegung moderner Irrtümer. Das ist auch, wie wir aus dem Programm ersehen, die Hauptaufgabe, welche diese zur Freude aller Verehrer des hl. Thomas neugegründete Zeitschrift sich gesetzt hat. „Verständigung über die grofsen philosophischen Fragen auf dem Boden der aristotelischen Prinzipien anzubahnen; die Grundsätze der Lehre des hl. Thomas von Aquin klar darzulegen.“ In Erfüllung derselben wird das philosophische Jahrbuch nicht nur zum Wohle der Kirche, sondern auch zum Wohle des Staates arbeiten. „Rectam solidamque doctrinam propugnantes non modo Ecclesiae, sed et ipsi societati civili non leve emolumentum afferant“ (Worte aus dem Breve S. S. Leonis XIII. d. 14. Jan. 1882 ad



Sodales Acad. S. Thomae Lucernensis). — Wir wollen nun, dem Programm dieser Zeitschrift entsprechend, ein solches Prinzip behandeln. Dasselbe lautet: „actus (simpliciter) prior quam potentia" S. Theol. I. qu. 3. a. 1. cf. Aristotel. Metaphys. IX, 8: „πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν".[1]) Potenz und Akt sind bekanntlich zwei der wichtigsten Grundbegriffe der aristotelisch-thomistischen Philosophie, und der aus jenen Begriffen kombinierte Satz nimmt eine sehr wichtige Stelle in derselben ein. Wir haben jenes Prinzip auch erwähnt in unserer Arbeit: „Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart." 1883. Luzern. Gebr. Räber. Allein wir haben dabei einfach auf Met. IX, 8 verwiesen, ohne eine nähere Analyse jenes Kapitels, sowie der verwandten Ausführungen in Met. V, 11 und IX, 9 zu geben. — In einer Anmerkung haben wir sodann angedeutet, dafs das in Rede stehende Prinzip sich zur Widerlegung des Darwinismus verwenden lasse, ohne dieses näher nachzuweisen. Beides möchten wir in dieser Abhandlung nachholen. Dieselbe schliefst sich so organisch an jene Arbeit an, bietet aber andererseits Neues, die Resultate der seither gemachten Spezialstudien über jenen Grundsatz.

Wir wollen I. seine Begründung und Verwertung in der Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas nachweisen, sodann II. daraus die Konsequenzen ziehen, um moderne Irrtümer, nämlich die pantheistischen und materialistischen Evolutionstheorieen, speziell den Darwinismus, zu widerlegen.

I.

A. Zeigen wir zunächst, wie Aristoteles den genannten Satz in seinem System begründet hat. Eine tiefere Begründung gibt er in Met. IX, 8; dieses ganze Kapitel handelt ex professo

[1]) Der Verfasser hat ein anderes Prinzip, „quaelibet res perficitur per hoc, quod subditur suo superiori" S. Theol. II. II. qu. 81. a. 7 behandelt in der Zeitschrift „Katholische Schweizer-Blätter für Wissenschaft, Kunst und Leben." 4. Heft. 1886. Luzern. Gebr. Räber.

über das Prinzip „πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν“. Bevor wir jedoch auf die bezüglichen Erörterungen näher eingehen, wollen wir zunächst die Begriffe betrachten, aus welchen jener Satz gebildet ist.

1. Die Begriffe ἐνέργεια und δύναμις betreffend beschränken wir uns auf folgende Bemerkungen: Verwandt mit dem Ausdruck ἐνέργεια ist die Bezeichnung ἐντελέχεια. Der Stagirite gebraucht auch die Bezeichnung ἐντελέχεια πρώτη, so z. B. in der Definition der Seele als Wesensform des Körpers „ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος“ (de anima II, 1). Wir gewinnen den Eindruck, daſs Ar. bezüglich der ἐντελέχεια unterscheidet zwischen der ἐντελέχεια πρώτη (actus primus), der vollendeten Wirklichkeit eines Dinges, und der ἐνέργεια (actus secundus), der aus dieser Wirklichkeit hervorgehenden Thätigkeit. Jedoch hält Ar. nicht streng an dieser Unterscheidung fest, sondern gebraucht die Ausdrücke ἐντελέχεια und ἐνέργεια meistenteils gleichbedeutend, auch im erstgenannten Sinne. So können wir den Ausdruck ἐνέργεια bald mit „Wirklichkeit“, bald mit „Thätigkeit“ übersetzen. (cf. Schwegler, Kommentar zu Metaphys. XI, 9. S. 221 ff.) Wir werden jedoch gewöhnlich den Ausdruck „Akt“ gebrauchen, sowohl in der einen, als in der anderen Bedeutung. — Der terminus δύναμις (potentia) kann bald mit „Möglichkeit“ (potentia passiva), bald mit „Vermögen“ (potentia activa), „Kraft“ übertragen werden. In ersterer Beziehung jedoch nicht nur im Sinne einer bloſs logischen, sondern realen Potenz. Durch die Lehre von der realen Potenz hat Ar. den Pantheismus der Eleaten überwunden. Vergl. über die hohe Bedeutung derselben die Abhandlung von Dr. Glossner im Jahresbericht der philosophischen Sektion der Görres-Gesellschaft, 1883: „Die objektive Bedeutung des aristotelischen Begriffes der realen Möglichkeit.“ Wir werden gewöhnlich den Ausdruck „Potenz“ gebrauchen. — Die Begriffe Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Akt können wir übrigens am besten verstehen, wenn wir die Lehre vom Werden betrachten. Das Werden vollzieht sich, wie Ar. z. B. in der Metaphysik ausführt, in Gegensätzen „aus etwas zu etwas“.

Dazu ist vorausgesetzt, a) das, woraus etwas wird, ein Substrat, b) das, wozu etwas wird, das bestimmende Prinzip. Jenes nennt der Stagirite ὕλη, Materie, letzteres εἶδος, Form. Der Materie kommt nur die Möglichkeit zu, etwas zu werden. Zu einem bestimmten Sein wird sie erst durch die Wesensform, welche Wirklichkeit ist (ἐντελέχεια πρώτη), z. B.: Der Keim der Pflanze besitzt erst die reale Möglichkeit, eine Pflanze zu werden. In der vollständig entwickelten Pflanze ist diese Möglichkeit in die Wirklichkeit übergegangen, in derselben ist die Materie durch die vollkommene Wesensform bestimmt. So verhalten sich die zwei Prinzipien des Werdens, Materie und Form, wie Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Akt.

Den Begriff πρότερον erörtert Ar. eingehend in Met. V, 11. „Einiges wird früher oder später genannt, sofern es in jedem Gebiete des Seins ein Erstes und einen Anfang gibt. Früher nämlich ist, was einem bestimmten Anfang näher steht, mag nun dieser schlechthin und durch die Natur, oder relativ oder örtlich oder beliebig durch etwas bestimmt sein.“ τὸ ἐγγύτερον ἀρχῆς τινὸς ὡρισμένης, ἢ ἁπλῶς καὶ τῇ φύσει, ἢ πρός τί ἢ ποῦ ἢ ὑπό τινων. Der Stagirite unterscheidet sodann verschiedene Weisen des „Früher“, a) κατὰ τόπον, dem Orte nach früher ist das, was einem entweder von Natur (φύσει), wie z. B. Mitte und Ende, oder zufällig (πρὸς τὸ τυχόν) bestimmten Orte näher steht; das Entferntere dagegen ist später. b) Anderes ist früher der Zeit nach (κατὰ χρόνον). Hinsichtlich der Vergangenheit ist das vom Jetzt Entferntere früher, z. B. die trojanischen Kriege früher als die medischen. Hinsichtlich der Zukunft wird das früher genannt, was dem Jetzt näher liegt, sofern wir nämlich das Jetzt als Erstes und als Anfang setzen. c) Anderes ist früher der Bewegung nach (κατὰ κίνησιν). Dasjenige ist früher, was dem ersten Bewegenden näher steht. Auch dieser Anfang ist schlechthin Anfang. d) κατὰ δύναμιν, dem Vermögen nach. „Und zwar ist das Frühere das dem Vermögen nach Überwiegende und Mächtigere: ein solches ist aber dasjenige, von dessen Vorsatz (προαίρεσις) ein Anderes, und zwar das Spätere in der Art notwendig abhängig ist, dafs

es nicht bewegt ist, wenn das Erstere nicht bewegt und bewegt ist, wenn dasselbe bewegt. Hier ist der Vorsatz Anfang." e) Anderes wird der Ordnung nach früher genannt, *κατὰ τάξιν*. „Dasjenige, was von einem Bestimmten nach einem gewissen Verhältnisse absteht, so ist der Nebenmann früher als der Dritte in der Reihe." f) Anderes wird der Erkenntnis nach (*γνώσει*) früher genannt, und zwar als schlechthin (*ἁπλῶς*) Früheres.[1] „Allein es ist bei diesem Früheren das dem Begriff (*κατὰ τὸν λόγον*) und das der Sinneswahrnehmung (*κατὰ τὴν αἴσθησιν*) Frühere zu unterscheiden. Begrifflich ist das Allgemeine früher, für die sinnliche Erkenntnis das Einzelne. Dem Begriffe nach ist auch die Eigenschaft früher als das Ganze, z. B. das Gebildete früher als der gebildete Mensch; denn der Begriff ist nicht vollständig ohne den Teil. Obwohl freilich andererseits das Gebildete nicht sein kann ohne ein Subjekt, das gebildet ist", d. h. die allgemeinen Merkmale sind als die den Begriff

[1] Hier sei etwas bemerkt über den Ausdruck *ἁπλῶς*. Die Bezeichnung „*ἁπλῶς καὶ τῇ φύσει*" wird im Eingang dieses Kap. gegenübergestellt dem „*ἢ πρός τι ἢ ὑπό τινων*". Eine ähnliche Gegenüberstellung finden wir IX, 8. Dort unterscheidet er das schlechthin, der Natur nach Vergängliche (*ἁπλῶς δὲ τὸ κατ' οὐσίαν*), von dem *κατά τι* Vergänglichen, was in gewisser Beziehung korruptibel ist, z. B. dem Ort, der Quantität oder Qualität nach. Aus dem können wir schliefsen: *ἁπλῶς*, schlechthin, an und für sich, absolut früher ist das, was der Natur, dem Wesen nach früher ist. Nun zeigt Ar. IX, 8, dafs der Akt dem Wesen nach früher ist als die Potenz. So darf ganz im aristotelischen Sinne gesagt werden: „Der Akt ist schlechthin früher als die Potenz", obschon der Stagirite in der Formulierung dieses Prinzips IX, 8 das *ἁπλῶς* nicht ausdrücklich beifügt. Z. B. in gewisser Beziehung, was das Werden numerisch ein und desselben Dinges betrifft, geht der Zeit nach die Potenz dem Akt vorher; so ist der Same vor der Pflanze. Aber vor dem Samen ist die vollentwickelte Pflanze, von der jener stammt. So geht an und für sich, dem Wesen nach, absolut, abgesehen von jenem accidentellen Umstande, der Akt der Potenz voraus. — Ferner: Ar. hebt oben hervor, dafs das der Bewegung und Erkenntnis nach Frühere *ἁπλῶς* früher ist. Nun zeigt er IX, 8 u. 9., dafs der Akt der Bewegung und Erkenntnis nach früher ist als die Potenz, ergo. — Die Scholastiker fügten das simpliciter (*ἁπλῶς* im Unterschiede zu secundum quid *κατά τι*) bei Nennung des Prinzips ausdrücklich bei, z. B. S. Thomas, vd. unten.

bildenden Momente früher als der aus ihnen gebildete einzelne Begriff. g) Ferner werden früher genannt die Eigenschaften des Früheren (τῶν προτέρων πάθη). So ist die Geradheit früher als die Glätte, weil die erstere eine grundwesentliche Eigenschaft der Linie, die letztere eine solche Eigenschaft der Fläche ist. h) Der Natur und dem Wesen nach (κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν) früher ist dasjenige, was ohne ein Anderes sein kann, während nicht umgekehrt das Letztere ohne das Erstere — eine Unterscheidung, der sich Plato bediente. Da aber das Sein vielartig ist, so ist zuerst das Subjekt (τὸ ὑποκείμενον) und die Einzelsubstanz (ἡ οὐσία cf. Met. VII.). i) Endlich erörtert Ar. die Begriffe „früher" und „später" noch in Bezug auf Potenz und Akt. „Das Eine ist nämlich der Möglichkeit nach, das Andere der Wirklichkeit nach früher. Potentiell ist z. B. die halbe Linie früher als die ganze, der Teil früher als das Ganze, die Materie früher als das Einzelding, in Wirklichkeit aber später, denn erst wenn das je zuletzt Genannte sich auflöst, gelangt das Andere zur Wirklichkeit. In gewisser Weise läfst sich alles was man früher und später nennt, auf diesen Unterschied der Möglichkeit und Wirklichkeit zurückführen."

2. Betrachten wir nun nach diesen Begriffsbestimmungen die Erörterung in Met. IX, 8. Gleich im Eingang bemerkt Ar. mit Hinweis auf das im Met. V, 11 Gesagte: „Aus dem, was schon oben über die verschiedenen Bedeutungen des „Früher" gesagt worden ist, ergibt sich, dafs der Akt früher ist als die Potenz." Sodann präzisiert er diese Thesis näher dahin: „Früher nun als die Potenz ist der Akt dem Begriffe, wie dem Wesen nach; der Zeit nach ist er es in gewisser Beziehung, in gewisser Beziehung nicht." προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ. χρόνῳ δ' ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὔ. a) „Dafs er dem Begriffe nach früher ist, ist klar: denn das Potentielle ist nur dadurch potentiell, dafs es aktuell sein kann: ich nenne z. B. baukundig denjenigen, der zu bauen, sehfähig denjenigen, der zu sehen, sichtbar dasjenige, was gesehen zu werden vermag. Dieselbe Bewandtnis hat es mit dem Übrigen, und es ist somit notwendigerweise der Begriff

und die Erkenntnis des Aktuellen früher, als der Begriff und die Erkenntnis des Potentiellen. b) Der Zeit nach früher ist das Aktuelle, sofern es vorher thätig ist, um ein der Wesensform (τῷ εἴδει, spezifisch), aber nicht der Zahl nach (ἀριθμῷ, numerisch) Identisches (τὸ αὐτό) hervorzubringen. Ich meine dieses so: Früher als dieser bestimmte Mensch, der schon aktuell vorhanden ist, oder als dieses Getreide und dieser Sehende ist der Zeit nach die Materie und die Sonne und das Sehvermögen, welche zwar potentiell Mensch, Getreide und Sehendes sind, jedoch noch nicht aktuell. Aber früher wieder als dieses Mögliche ist der Zeit nach ein anderes Wirkliches, woraus das Potentielle geworden ist: denn aus dem Potentiellen wird das Aktuelle immer vermittelst eines Aktuellen: so wird der Mensch aus dem Menschen, der Gebildete durch einen Gebildeten — immer infolge eines ersten Bewegenden. Das Bewegende aber ist schon aktuell."

c) Nachdem der Stagirite so nachgewiesen hat, dafs die Wirklichkeit der Möglichkeit in Beziehung auf die Zeit und, wie er beifügt, dem Werden nach vorausgeht (κατὰ γένεσιν καὶ χρόνον), zeigt er, dafs der Akt der Potenz auch dem Wesen nach (οὐσίᾳ) vorhergeht. Den Gedankengang der bezüglichen etwas diffizilen Argumentation hebt der hl. Thomas von Aquin in seinem Kommentar zu Met. IX, Lekt. 4 (ed. Vivès) S. 84 sehr klar und übersichtlich hervor: „Postquam Philosophus ostendit, quod actus est prior potentia ratione et tempore quodammodo, hic ostendit, quod sit prior secundum substantiam: quod est superius tertio propositum. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit propositum rationibus sumptis ex his, quae quandoque sunt in potentia, quandoque in actu; in secunda vero per comparationem sempiternorum, quae semper sunt actu, ad mobilia, quae quandoque sunt in potentia, quandoque in actu, ibi „At vero magis proprie". Et quia esse prius secundum substantiam est esse prius perfectione, perfectio autem attribuitur duabus causis, scilicet formae et fini; ideo duabus rationibus in parte prima utitur ad propositum ostendendum. Quarum prima sumitur ex parte formae. Secunda ex parte finis, quae ponitur

ibi: „Et quia omne ad principium vadit.“ Dicit ergo primo quod non solum actus est prior potentia et ratione et tempore „sed substantia“ id est perfectione. Nomine enim substantiae consuevit forma significari, per quam aliquid est perfectum.“ Gehen wir nun nach dieser Übersicht auf die einzelnen Argumente ein, und zwar zunächst auf diejenigen, welche sich auf das Vergängliche beziehen. Das auf die Wesensform (forma) bezügliche lautet: „Das dem Werden (τῇ γενέσει) nach Spätere ist früher der Form nach (τῷ εἴδει, forma substantialis, Wesensform) und der Wesenheit nach (οὐσίᾳ), wie der Mann früher als der Knabe und der Mensch früher als der Same. Denn das Eine hat schon die Wesensform, das Andere nicht.“ Thomas bemerkt hierzu im unmittelbaren Anschlufs an die oben citierte Stelle: „Et hoc quidem primum apparet tali ratione: quia ea, quae sunt posteriora in generatione, sunt „priora secundum substantiam“ id est „perfectione“, quia generatio semper procedit ab imperfecto ad perfectum, sicut vir est posterior generatione quam puer, nam ex puero fit vir, et homo posterius generatione quam sperma. Et hoc ideo, quia vir et homo jam habent speciem perfectam, puer autem et sperma nondum. Cum igitur in eodem secundum numerum actus generatione et tempore sit posterior potentia, ut ex superioribus patet, sequitur quod actus sit prior potentia substantia et ratione.“ (Vergl. was oben in Betreff der Identifizierung des Aktes mit der Form gesagt wurde.) Zur gröfseren Klarheit dürften noch folgende Bemerkungen dienen: Wenn auch Ar. hier nicht, wie im folgenden Argument, den Begriff „Prinzip, ἀρχή“ ausdrücklich erwähnt, so ist doch diese Stelle nur mit diesem Begriff verständlich. Die vollentwickelte Wesensform z. B. des Mannes ist als das Vollkommene Prinzip. Denn je nach Annäherung an dieselbe wird das im Werden Begriffene weniger oder mehr vollkommen genannt. Da nun dasjenige früher ist, was einem Prinzip näher steht und das Prinzip das Früheste, das Erste ist, so ergibt sich die Priorität des Aktes aus einem neuen Gesichtspunkt: Der Akt ist als Wesensform der Vollkommenheit nach früher als die Potenz.

Betrachten wir nun die teleologisch so wichtige Ausführung über die Priorität des Aktes als Zweck. (Das Wort ἐνέργεια wird im Folgenden teils im Sinne von Thätigkeit genommen, teils im Sinne von Wesensform, vollendeter Wirklichkeit ἐντελέχεια πρώτη). „Ferner weil alles Werdende einem Prinzip und einem Zweck zustrebt. Denn der Zweck ist Prinzip und des Zweckes wegen ist das Werden. Zweck aber ist der Akt und dieses wegen hat man die Potenz." καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος. ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα ἡ γένεσις· τέλος δ' ἡ ἐνέργεια καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται. „Denn nicht um das Sehvermögen zu besitzen, sehen die lebendigen Wesen, sondern um zu sehen, besitzen sie das Sehvermögen." Thomas bemerkt hierzu: „Dicit ergo primo, quod omne quod fit vadens ad finem, vadit ad quoddam principium. Nam finis, cujus causa fit aliquid, est quoddam principium. Est enim prius in intentione agentis, quia ejus causa fit generatio. Sed actus est finis potentiae: ergo actus est prior potentia, et principium quoddam ejus." Thomas hebt hier ganz im Sinne des Stagiriten die ideelle Priorität des Zweckes hervor. cf. Met. XII, 6; de anima III, 4; de part. an. I, 1, wo er nachweist, dafs der Zweck als Begriff der Anfang ist in Natur und Kunst; ferner ibid. II, 1, wo er zeigt, dafs das, was der Entstehung nach das Letzte ist, nämlich der erreichte Zweck, dem Begriffe resp. der Absicht nach das Erste bildet. So wird rücksichtlich des Zweckes das Letzte zum Ersten (finis est primum in intentione et ultimum in executione). Schwegler bemerkt in seinem Kommentar S. 179 zum genannten Argument: „Der Mittelbegriff dieses Schlusses ist ἀρχή· τὸ τέλος (ἡ ἐνέργεια) ist ἀρχὴ (Prinzip) des Werdenden oder Potentiellen: nun ist aber die ἀρχὴ immer das Früheste oder Erste: folglich ist die ἐνέργεια als ἀρχὴ früher als das im Werden Begriffene oder die δύναμις." — An das genannte Argument, in welchem ἐνέργεια offenbar aus den angeführten Beispielen zu schliefsen, im Sinne von Thätigkeit und δύναμις im Sinne von Vermögen (potentia activa) genommen ist, schliefst Ar. ein anderes an, in welchem die ἐνέργεια mit der Wesensform (ἐντελέχεια πρώτη)

und als solche mit dem Zweck des Werdens identifiziert wird, während die Materie als potentia passiva gedacht wird. Im übrigen ist das Argnment gleichartig wie das vorhin genannte. „Ferner ist die Materie potenziell, weil sie zur Form hinstrebt, ist sie aber aktuell, dann besitzt sie die Form.“ *ἔτι ἡ ὕλη ἐστὶ δυνάμει, ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν δὲ γ' ἐνεργείᾳ ᾖ τότε ἐν τῷ εἴδει ἐστίν.*“ Die Wesensform ist der immanente Zweck eines Dinges. cf. Met. V, 4 „Form und Wesenheit sind das Ziel des Werdens.“ Met. V, 24 „*τέλος μὲν γάρ ἐστι ἡ μορφή*“ und VIII, 4; de generat. an. I, 1: „Wesenheit und der Zweck sind dasselbe.“ cf. Phys. II, 7. In der letzteren Stelle hebt er hervor, dafs Form, bewegende Ursache und Zweck oft in eins zusammenfallen, so dafs schliefslich die von Ar. unterschiedenen vier Ursachen auf Materie und Form reduziert werden. cf. de anima II, 4.[1]) — Der Stagirite führt noch andere Argumente an, um zu zeigen, dafs die *ἐνέργεια τέλος* und als solche das Prius ist. Jedoch das Angeführte dürfte genügen, um die Sache klar zu machen.

Betrachten wir nun die Argumentation, in welcher Ar. mit Hinweis auf das Unvergängliche den Satz begründet, dafs der Akt der Potenz dem Wesen nach vorausgeht. Der Sinn des bezüglichen Argumentes ist folgender: Das Ewige, Unvergängliche ist aktuell, ohne Beimischung der Potenz und ist gerade dadurch unvergänglich. Das Korruptible aber schliefst die Möglichkeit (potentia passiva) zu Entgegengesetztem (Sein

[1]) Mit dem Satze: Der Akt ist als Zweck früher als die Potenz, ist der andere Satz verwandt: Das Ganze ist vor dem Teile, siehe z. B. Polit. I, 2. Das Ganze ist z. B. beim Organismus eben die vollentwickelte Form und diese ist Zweck. Zwar ist wohl der Entstehung nach der Teil vor dem Ganzen, aber die Idee des Ganzen, der vollentwickelten Form, ist vor dem einzelnen Teile und beherrscht die Entstehung des Dinges. Zwar entsteht z. B. wohl zuerst dieser, dann jener Teil, bis schliefslich die ganze Pflanze da ist; aber im Keime derselben ist schon das Ganze der Anlage, dem Plane nach enthalten; weil die und die Pflanze als Endresultat werden soll, deshalb nimmt die Entwicklung den und den Verlauf; die vollentwickelte Form als Zweck ist ideell vor der Ausbildung des einzelnen Teiles da und beherrscht die Entwicklung.

und Nichtsein) in sich und ist dadurch vergänglich, sei es schlechthin, dem Wesen nach (ἁπλῶς δὲ τὸ κατ' οὐσίαν) oder beziehungsweise (κατά τι), nämlich dem Ort, der Quantität oder Qualität nach. Nun ist aber das Ewige dem Wesen nach früher als das Vergängliche. Also ist der Akt vor der Potenz. Thomas bemerkt hierzu: „Sempiterna comparantur ad corrnptibilia sicut actus ad potentiam. Nam sempiterna, inquantum hnjnsmodi, non sunt in potentia; corruptibilia vero, inquantum hujusmodi, in potentia sunt. Sed sempiterna sunt priora corruptibilibns substantia et perfectione, hoc enim manifestnm est. Ergo actus est prior substantia et perfectione.“ — Ar. hebt bei dieser Argumentation noch besonders hervor, dafs der Akt bedeutender, vorzüglicher (κυριωτέρως) ist als die Potenz. Das Unvergängliche ist offenbar vorzüglicher als das Vergängliche. Nun verhalten sich beide wie reiner Akt znr Potenz. Also hat insofern der Akt höhere Bedentung. Durch diese Bemerkung leitet Ar. über zum folgenden 9. Kapitel, in welchem er den genannten Satz nach anderen Gesichtspunkten auch bezüglich des Vergänglichen eingehend begründet.

„Dafs aber der Akt auch besser und schätzenswerter ist als eine tüchtige Potenz, geht aus Folgendem klar hervor. ὅτι δὲ καὶ βελτίων καὶ τιμιωτέρα τῆς σπουδαίας δυνάμεως ἡ ἐνέργεια ἐκ τῶνδε δῆλον. Im Gebiet des Potentiellen trägt ein nnd dasselbe die Möglichkeit in sich zum Entgegengesetzten, z. B. demselben, von dem die Möglichkeit, gesund zu sein, ausgesagt wird, wird auch die Möglichkeit, krank zu sein, zugeschrieben. Denn ein und dieselbe Möglichkeit geht auf das Gesund- und Kranksein, auf das Ruhen und Sichbewegen, das Bauen- und Niederreifsen, das Gebautwerden und Einstürzen. Dio Möglichkoit des Entgegengesetzten ist also zngleich vorhanden, das Entgegengesetzte aber selbst unmöglich. Und auch der Akt kann nicht zugleich stattfinden, z. B. das Gesund- und Kranksein. Daher mufs notwendig das Eine von beiden das Gute sein. Bei der Potenz aber kann ebensogut beides stattfinden, als keines von beiden. Folglich ist der Akt besser.“ Der Sinn dieses Argumentes ist folgender: Was nur potentiell gut ist, ist zugleich

potenziell bös, z. B. was möglicherweise gesund ist, kann auch möglicherweise krank sein. So sind beim Menschen zugleich beide Möglichkeiten vorhanden. Der Potenz des Guten ist so die Möglichkeit des Bösen beigemischt. Hingegen was aktuell gut ist, kann nicht zugleich aktuell krank sein. Das aktuell Gute enthält also das Gute ohne Beimischung des Bösen. Folglich ist der Akt (des Guten) besser als die Potenz desselben. — Am Schlusse des Kap. begründet Ar. den Satz noch von einem anderen Gesichtspunkte: „Die mathematischen Figuren findet man durch den Akt; nämlich durch Teilung findet man sie. Waren sie schon geteilt, so wären sie sichtbar: so aber sind sie nur potentiell darin enthalten . . . (Folgen Beispiele). So ist klar, dafs man das Potentielle findet, indem man es zur Aktualität fortführt. Und zwar deswegen, weil das Denken Aktualität ist. Aus der Aktualität ergibt sich also die Potenzialität und aus diesem Grunde erkennt man, indem man thätig ist. Denn der Entstehung nach ist das einzelne Aktuelle später." — In diesem Argument wird gezeigt, dafs der Akt Erkenntnisgrund für die Potenz ist. Man teilt eine Figur, um ihr geometrisches Wesen zu erkennen, um zu wissen, was potenziell darin enthalten ist (*δυνάμει ἐνυπάρχει*). Teilen aber ist Aktualisieren. Durch Aktualität also wird das Potenzielle erschlossen, gewissermafsen produziert (*ἐξ ἐνεργείας ἡ δύναμις*); folglich ist die *ἐνέργεια* besser als die Potenz. (cf. Schwegler l. c. S. 184). Thomas schliefst seinen Kommentar zu diesem Argument folgendermafsen: Sic igitur concludit Philosophus manifestum esse, quod quando aliqua reducuntur de potentia in actum, tunc invenitur earum veritas. Et hujus est, quia intellectus actus est. Et ideo ea quae intelliguntur oportet esse actu. Propter quod ex actu cognoscitur potentia. Unde facientes aliquid actu cognoscunt, sicut patet in praedictis descriptionibus. Oportet enim quod in eodem secundum numerum posterius secundum ordinem generationis et temporis sit actus quam potentia, ut supra dictum est." — So beweist Ar. scharfsinnig die Sätze: Der Akt ist früher als die Potenz und besser als diese. Daraus ergibt sich nun in streng logischer Schlufsfolgerung der namentlich in naturphilosophischer

Beziehung sehr wichtige Satz: „Das Vollkommene ist der Natur nach früher als das Unvollkommene.“ τὸ γὰρ τέλειον πρότερον τῇ φύσει τοῦ ἀτελοῦς. de coelo I, 2.[1])

B. Zeigen wir nun nach der Darlegung der tieferen Begründung des in Rede stehenden Prinzips, wie Ar. dasselbe in seinem System verwertet, welche Konsequenzen er daraus gezogen hat.

1. Gestützt auf das genannte Prinzip, gibt Ar. als höchsten Abschluſs seiner Metaphysik einen sehr wichtigen Beweis für die Existenz Gottes, nämlich den sog. Bewegungsbeweis. Diesen deutet er an in dem gleichen Kapitel, in welchem er so eingehend den oben genannten Satz begründet, in Met. IX, 8: „Der Zeit nach geht immer ein Akt dem anderen voran bis zum Akt des ewigen ersten Bewegers“ τοῦ χρόνου ἀεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτως. Gott, der selbst unbewegte erste Beweger, ist reine Entelechie ohne Potenz. Der reine Akt ist das schlechthin Erste, derselbe geht aller Potenzialität und Aktualität des Beweglichen, Veränderlichen voran. cf. Met. XI, 9, in welcher Stelle er die Annahme einer unendlichen Reihe bewegender Ursachen ad absurdum führt, namentlich aber die sehr eingehenden Erörterungen im XII. Buch der Metaph. Kap. 6 ff. cf. Phys. VIII, 6. Wir haben den Bewegungsbeweis des Ar. dargestellt in unserer Arbeit: „Die teleologische Natur-

[1]) Am Schlusse dieser Erörterungen über die Art und Weise, wie Ar. den Satz: „Der Akt ist früher als die Potenz“, begründet, sei noch einiges bemerkt über den benutzten Text und die Kommentare. Der griechische Text ist derjenige der Bekkerschen Ausgabe resp. der Edition der Berliner Akademie, den Schwegler seiner Ausgabe unverändert zu Grunde legt. Der Kommentar von Schwegler hat uns namentlich in philologischer Beziehung gute Dienste geleistet zur Eruierung des Sinnes. Bezüglich der Übertragung haben wir seine Übersetzung zu Rate gezogen, ohne jedoch derselben immer zu folgen, wir sind oft davon abgewichen. — Sehr lernten wir besonders bei diesem Anlasse auch den Kommentar des hl. Thomas schätzen. Der Doctor angelicus versteht es in bewunderungswürdiger Weise, auch in die dunkelsten Argumente des griechischen Denkers lichtvolle Klarheit zu bringen.

philosophie des Ar." S. 33 ff.[1]) — Bekanntlich hat sich in neuerer Zeit eine Streitfrage gebildet über die aristotelische Lehre vom Verhältnis Gottes, des ersten Bewegers, zur Welt. Über die bezüglichen Kontroversen zwischen Dr. Zeller und Dr. Brentano einerseits, Dr. Stöckl und Dr. Rolfes andererseits haben wir uns ausgesprochen in einer besonderen Abhandlung: „Vervollkommnung der aristotelischen Naturphilosophie durch den heil. Thomas von Aquin." Kathol. Schweizer-Blätter. Luzern 1885, Heft 4 u. 5.

2. Wie in den höchsten Fragen der Metaphysik (der ersten Philosophie), so verwertet Ar. das in Rede stehende Prinzip besonders auch in der Begründung seiner teleologischen Naturphilosophie. Namentlich wird jener Satz sehr verwendet in der teleologisch so wichtigen Schrift über die Teile der Tiere, *περὶ ζῴων μορίων*. Wir haben in unserer früher genannten Abhandlung über teleolog. die Naturphilos. des Stagiriten dieses eingehend gezeigt. Da wir uns zur Aufgabe gesetzt haben, im zweiten Teil die Darwinsche Theorie speziell auf dem Gebiete der Zoologie mit Hülfe jenes Prinzips zu widerlegen, ist es angezeigt, hier nicht nur einfach auf jene Arbeit zu verweisen, sondern die hauptsächlichsten Sätze an dieser Stelle ebenfalls anzuführen. Von besonderer Wichtigkeit ist das erste Buch genannter Schrift, welches nach neueren Forschungen eine allgemeine Einleitung in sämtliche naturhistorischen Schriften enthält, also ursprünglich wohl nicht an dieser Stelle eingereiht war. In demselben wird, gestützt auf Thatsachen, die Lehre verteidigt, dafs der Akt namentlich als Zweck früher ist als die Potenz, resp. dafs der

[1]) Den Begriff Bewegung definiert Ar. in der Metaph. XI, 9: „*τὴν τοῦ δυνάμει ᾗ τοιοῦτόν ἐστιν ἐνέργειαν.*" cf. Phys. III, 1: „*ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν.*" cf Phys. V, 1. Gerade aus diesem Beispiele zeigt sich deutlich, dafs der Stagirite, wie früher bemerkt wurde, die Ausdrücke *ἐντελέχεια* und *ἐνέργεια* gleichbedeutend gebraucht. cf. die eingehenden Erörterungen über den aristotel. Begriff der Bewegung in unserer Arbeit: „Der Beweis des hl. Thomas von Aquin für die Existenz eines transcendenten ersten Bewegers der Welt, eine Widerlegung des modernen Materialismus." Luzern, „Monat-Rosen" 1882.

Zweck eine ideelle Priorität hat. cf. Met. IX, 8. Führen wir einzelne Äufserungen an. 1. Kap. „Zudem da wir in Bezug auf die natürliche Erzeugung mehrere Ursachen wahrnehmen, wie die, weshalb etwas ist (den Zweck) und die, woher der Anfang der Bewegung kommt, mufs in Bezug auf diese bestimmt werden, welche die ersto und welche die zweito ist; *als die erste erscheint aber die, welche wir mit dem Ausdrucke „Zweck“ bezeichnen*; denn diese ist Begriff, der Begriff aber ist dor Anfang sowohl in den Kunstgegenständen als anch in den Naturgobilden. Hat nämlich durch die Vernunft oder durch die Wahrnehmung der Arzt die Gesundheit und der Baumeister das Haus bestimmt, so können sie die Begriffe und die Ursachen des Einzelnen, was sie thun, angeben und warum es so gemacht werden soll; *noch mehr tritt aber dor Zweck und die Schönheit in den Werken der Natur hervor als in denen der Knnst.*“ Ar. weist nach, dafs in der Natur wio in der Kunst eine Hinordnung von Mitteln zu bestimmten Zwecken stattfindet, wobei die ideelle Priorität des Zweckes vorhandon ist. Von den Kunsterzeugnissen sagt er: „Zuerst mufs dieses geschehen und in Bewegung gesetzt werden, sodann jenes, und auf diese Weise weiter bis zum Ziel oder Zweck, weshalb ein Jedes wird und ist; auf dieselbe Weise verhält es sich auch mit den Naturerzeugnissen . . .“ „Weil nämlich die Gesundheit odor der Mensch so beschaffen ist, mufs notwendig dieses sein oder geschehen sein, dagegen mufs nicht, weil dieses ist oder geschah, jenes notwendig sein oder werden.“ Ferner: „Weil dio Gestalt des Hauses eine solche ist oder weil das Haus so beschaffen, entsteht es auch so; *denn die Entstehung ist des Wesens wegen und nicht das Wesen der Entstehung wegen* (*ἡ γὰρ γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν, ἀλλ᾽ οὐχ ἡ οὐσία ἕνεκα τῆς γενέσεως*), weshalb Empedocles, wenn er sagt, dafs bei den Tieren vieles vorhanden sei, weil es der Zufall bei dor Entstehung so gewollt habe, und dafs z. B. der Rückgrat sich auf solche Weise verhalte, weil er beim Werden zufällig gebrochen sei, nicht richtig spricht. Er verkennt zuerst, dafs der bildende Same, welcher ein solches Vermögen hat, vorhanden sein müsse,

sodann dafs das Erzeugende nicht nur dem Begriffe, sondern auch der Zeit nach früher vorhanden war. Denn der Mensch erzeugt den Menschen, so dafs, weil jener so beschaffen ist, bei diesem die Entstehung so ausfällt“... „Daraus folgt nun, wenn der Mensch von solcher Beschaffenheit ist, so mufs auch notwendig die Entstehung auf diese Weise und so beschaffen ausfallen. Deshalb entsteht von den Teilen zuerst dieser und dann jener, und auf diese Weise verhält es sich mit allen Naturgebilden.“ So betont Ar. mit Entschiedenheit der einseitig mechanischen Naturerklärung gegenüber, welche die Lehre von der Zweckursache vernachlässigt, die Teleologie. Jene Naturauffassung, welche nur stoffliche und bewegende Ursachen annimmt, sagt: „Weil zufällig oder durch blinde Notwendigkeit das und das geworden ist, folgt jetzt dieses daraus.“ Ar. betont aber die Zweck-, die Zielstrobigkeit: „Weil der und der Zweck erreicht werden soll, deshalb geschieht dieses und dieses.“ Der Stagirite bemerkt, dafs ein Zimmermann es besser mache, als die Vertreter der einseitig mechanischen Naturauffassung: „Denn er wird sich nicht damit begnügen, zu sagen, dafs dieses hohl, jenes aber flach wurde, weil das Werkzeug darauf fiel, sondern auch, weil er einen solchen Hieb führte, und wird die Ursache sagen, warum, weil nämlich ein der Gestalt nach so und so Beschaffenes entstehen sollte.[1]) Ar. findet die Naturforschung

[1]) Ar. gibt zwar zu, dafs in der Natur auch Zufälle vorkommen. Er bezeichnet die Materie als Grund des Zufalles (*συμβεβηκὸς, τὸ ἀπὸ τύχης, τ' αὐτόματον*). (cf. über diesen Begriff unsere Abhandlung über die teleolog. Naturphilos. des Ar. S. 22.) Wird aber gefragt, ob etwa die Zweckordnung in der Natur dadurch entstanden sei, dafs von den zufälligen Erzeugnissen gerade nur die lebensfähigen sich erhielten, so antwortet Ar. Phys. II, 8: „Es ist aber unmöglich, dafs dieses sich so verhalte; denn dieses und alles in der Natur geschieht entweder immer so oder doch meistenteils *τῶν δ' ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου οὐδέν.*“ cf. de coelo II, 8. „Es waltet in dem von Natur aus Bestehenden nicht der Zufall, und was überall und allen Dingen zukömmt, ist nicht das Zufällige.“ Ferner: „*οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχε ποιεῖ ἡ φύσις.*“ Wir sehen: Nach Ar. ist die Herrschaft der Form über die Materie, das Zweckmäfsige in der Natur, die allgemeine Regel; der Zufall ist nur eine Ausnahme von dieser Regel. cf. de part. an. III, 2.

besonders deshalb so wertvoll, weil auch in den unscheinbarsten Dingen die Zweckmäfsigkeit „etwas Wunderbares sich findet“. Die Hinordnung der Naturdinge zu bestimmten Zwecken betont er besonders auch am Schlusse des Kap. 5 des 1. Buches: „Da aber jedes Werkzeug zu einem Zweck bestimmt ist und auch jeder einzelne der Körperteile zu einem Zwecke dient, der Zweck aber eine Thätigkeit ist, so mufs auch der ganze Körper eines vollendeten Zweckes wegen gebildet sein; denn das Sägen ist nicht der Säge wegen da, sondern die Säge wegen des Sägens; denn das Sägen ist irgend eine Nutzanwendung, so dafs auch der Körper der Seele wegen da ist und die Teile desselben der Verrichtungen wegen, wozu ein jeder geschaffen ist.“

An das erste Buch der Schrift über die Teile der Tiere schliefst sich nach den neueren Forschungen die Tiergeschichte an, während das zweite und die folgenden Bücher der Schrift über die Teile der Tiere der Tiergeschichte folgen. Diese Bücher stellen über die in der Tiergeschichte festgestellten Thatsachen philosophische Reflexionen an, namentlich vom Standpunkte der Teleologie. Sehr wichtige Grundsätze spricht er aus im IV. Buch: „Die Natur macht aber die Organe für die Verrichtung, jedoch nicht die Verrichtung für die Organe“ (*τὰ τ᾽ ὄργανα πρὸς τὸ ἔργον ἡ φύσις ποιεῖ, ἀλλ᾽ οὐ τὸ ἔργον πρὸς τὰ ὄργανα*). IV, 12. Er illustriert das durch folgende Beispiele: „Es sind unter den Vögeln auch manche langbeinige, zwar deshalb, weil sie in Sümpfen leben . . . weil sie also keine Schwimmvögel sind, sind sie auch nicht ganzfüfsig (d. h. sie haben keine Schwimmfüfse); weil sie aber auf nachgiebigem Boden leben, so sind sie langbeinig und langzehig und die Mehrzahl von ihnen hat an den Zehen mehrere Biegungen.“ cf. IV, 13: „Die Fische haben aber keine herabhängende Glieder, weil ihre Beschaffenheit nach dem Begriffe ihres Wesens zum Schwimmen eingerichtet ist, da die Natur nichts Überflüssiges und nichts umsonst thut.“ Ar. hat also nicht die Ansicht, als bilde sich erst allmählich das Organ durch Thätigkeit, durch Anpassung; nein, das Organ ist von Anfang fertig da und zu seinem Zwecke, zur Thätigkeit, entsprechend eingerichtet. cf. de generat. an. IV, 1:

„Die Natur gibt aber einem jeden zugleich das Vermögen (*δύναμιν*) und das Werkzeug (*ὄργανον*), weil es so zweckmäfsiger ist.“ cf. de respir. cp. 17. „Und die Bildung des Gliedes ist ursprünglich so beschaffen, nicht ein künstlich erworbener Zustand“ (*καὶ ἡ τοῦ μορίου σύστασις ἐξ ἀρχῆς τοιαύτη, ἀλλὰ μὴ ἐπικτητόν τι πάθος*).[1])

Ar. verwendet dann den Satz „actus prior quam potentia“ mit dem verwandten „Das Ganze ist vor dem Teile“, besonders auch in der Lehre von der embryonalen Entwicklung des einzelnen Organismus. vd. de generat. an. II, 4: „Denn auch bei den Samen der Pflanzen ist deren Anfang in ihnen selbst vorhanden; sobald dieser nun gesondert worden ist, da er vorher nur der Anlage nach darin war, wird von ihm aus das Stengelchen und die Wurzel entsendet: diese aber ist es, womit die Pflanze Nahrung nimmt, denn sie bedarf der Zunahme. Ebenso sind zwar in dem Keime des Tieres gewissermafsen alle Teile der Anlage nach enthalten, der Anfang aber ist der Entwicklung am nächsten, und daher wird zuerst das Herz in Wirklichkeit gesondert.“ Besonders aber begründet Ar. jene Sätze durch das Beispiel von dem Ei und der Henne. Wird gefragt: Welches ist früher, das Ei oder die Henne, antwortet Ar. nach dem Satze „actus prior quam potentia“: Was die Entstehung numerisch ein und desselben Einzelnen betrifft, ist zwar freilich zunächst das Ei, welches potentiell eine Henne ist. Aber vor jenem Ei ist die Henne, von der das Ei kommt. Von ganz besonderer Bedeutung ist aber, wie Ar. die obgenannten Sätze beleuchtet am Beispiele von der Entwicklung des Küchleins aus dem Hühnerei hist. an. VI, 3. —

So hat der grofse griechische Denker das in Rede stehende Prinzip eingehend metaphysisch begründet und gezeigt, dafs der Akt der Potenz dem Begriffe, der Zeit und dem Wesen nach

[1]) Das *ἐπίκτητον* ist dem *σύμφυτον* entgegengesetzt. Das letztere bedeutet: natürlich, angeboren, was mit der Natur gegeben ist. Das *ἐπίκτητον* aber bezeichnet, dafs etwas erst durch Thätigkeit erworben wird; deshalb können wir übersetzen „künstlich“ im Unterschiede zum Natürlichen.

vorausgeht, in letzterer Beziehung besonders als intendierter Zweck. Ferner hat er dasselbe verwertet in seiner Lehre von Gott, dem ersten Beweger, und in der teleologischen Naturphilosophie. Jeder Leser hat gewiſs den Eindruck gewonnen, daſs jenes Prinzip im aristotelischen System eine sehr hervorragende Stelle einnimmt.

C. Allein nicht nur der groſse griechische Denker, sondern in späterer Zeit auch die christlichen Philosophen haben jenes Prinzip immer festgehalten, namentlich in der Lehre von Gott, dem Schöpfer und ersten Beweger, der als reiner Akt (actus purus) vor allen Kreaturen existiert und der letzte Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit alles Geschaffenen ist. Namentlich hat der Fürst der Scholastik, der groſse Interpret des Stagiriten, der hl. Thomas von Aquin, nach dem Vorgang des Arist. den genannten Satz in seinem System sehr verwertet. Wie jener, so verwendet der Aquinate dasselbe zunächst in seinem Beweis für die Existenz Gottes als des ersten Bewegers der Welt. vd. S. Th. I. qu. II. a. 3. (Vergl. unsere früher erwähnte Arbeit, in welcher wir dieses Argument des hl. Thomas eingehend erörtert haben.) Wer diesen Beweis aufmerksam betrachtet, dem leuchtet sofort ein, daſs die ganze Argumentation, namentlich die Ausführung über die Hauptsätze: „omne quod movetur oportet ab alio moveri“ und „hic non est procedere in infinitum“ sich durchaus auf den Satz stützt: „actus prior quam potentia.“ — Im Anschluſs an den Bewegungsbeweis verwertet Thomas diesen Satz ferner S. Th. I. qu. III: „De Dei simplicitate.“ Art. 1: „Utrum Deus sit corpus.“ c. a. „Respondeo dicendum absolute Deum non esse corpus; quod tripliciter ostendi potest.“ — Unter diesen drei Gründen führt er die zwei folgenden an: „1. Quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra (qu. II. a. 3), quod Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est, quod Deus non est corpus. 2. Quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum prior sit tempore potentia quam actus, simpliciter tamen prior

est actus quam potentia; quia quod est in potentia non reducitur in actum, nisi per ens actu. Ostensum est autem supra (quaest. praec. a. 3), quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur, quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia, quia continuum inquantum hujusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus." cf. S. cont. Gent. I. cap. 16: „Quod in Deo non sit potentia passiva." Im vorhergehenden Kap. hat Thomas bewiesen, dafs Gott ewig ist. Im 16. Kap. schliefst er an diesen Beweis an: „Si autem Deus aeternus est, necesse est ipsum non esse in potentia. Omne enim id, in cujus substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia, potest non esse; quia quod potest esse, potest non esse. Deus autem secundum se non potest non esse, quum sit sempiternus; in Deo igitur non est potentia ad esse.

Adhuc, quamvis id, quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia; quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit in actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia habet aliquid prius se. Deus autem est primum ens et prima causa ut ex supradictis patet; non igitur habet in se aliquid potentiae admixtum." — Das Gesagte mag genügen, um einleuchtend zu machen, dafs der englische Lehrer nicht nur etwa implicite das in Rede stehende Prinzip verwertet, sondern es auch ausdrücklich erwähnt und demselben grofsen Wert beilegt.[1])

[1]) In unserer Arbeit: „Vervollkommnung der aristotelischen Naturphilosophie durch den hl. Thomas von Aquin" haben wir hervorgehoben, dafs Thomas die teleologische Naturphilosophie des Arist. vervollkommnet hat. vd. den teleologischen Gottesbeweis S. Th. I. qu. II. a. 3. — Wenn der Stagirite die ideelle Priorität des Zweckes betont, im Anschlufs an den Satz: actus prior quam potentia, so gibt Thomas diesem Gedanken die höchste Vollendung durch die Lehre von den ewigen Ideen Gottes, in welchen die ganze Zweckordnung der Natur präformiert ist. vd. S. Theol. I. qu. 15. a. 2.

II.

Betrachten wir die Geschichte der neueren Philosophie, so erkennen wir, dafs wohl einerseits die Tradition der aristotelisch-thomistischen Lehre sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat, dafs aber andererseits auch philosophische Richtungen auftraten, welche schroff mit jener Überlieferung brachen. Hatte schon eine einseitige Renaissance im 15. und 16. Jahrhundert die grofsartige Entwicklung der christlichen Philosophie des Mittelalters ignoriert, ja zu derselben sich in Opposition gestellt, so wichen gewisse nenere Systeme vollends von der Geistesrichtung der aristotelisch-scholastischen Philosophie ab. Diese sind einerseits der Idealismus von Cartesius und Kant an, andererseits der einseitige Empirismns, der sich schliefslich zum krassen Materialismns gestaltete. Indem man die Fühlung mit den grofsartigen Systemen des Stagiriten und der grofsen Denker des Mittelalters verlor, kam auch die Kenntnis und Würdigung jenes Prinzips, das die Grundlage jener bildet, abhanden, des Satzes „actns simpliciter prior quam potentia". Welches war die Folge davon? Antwort: Die betreffenden Richtnngen verfielen in die krassen Irrtümer der pantheistischen und materialistischen Evolutionstheorien. Man fiel in jene Irrtümer der vorsokratischen Philosophie zurück, welche Aristoteles längst widerlegt hatte. (Pantheismns der Eleaten und einseitig mechanische Naturerklärung des Empedocles und der Atomisten.) Wie überhaupt der moderne Pantheismus und Materialismus sich sehr verwandt sind, so ist ihr gemeinsamer Grundirrtum die Lehre, dafs die Welt ohne Einflufs des Schöpfers und transzendenten ersten Bewegers durch allmähliche Evolution aus einem zunächst unbestimmten Substrat entstanden sei. Was den neueren Pantheismus betrifft, existiert z. B. nach Hegel als das Erste der absolute Begriff. Dieser ist znnächst reines, inhaltloses Denken, reines Sein-Nichts. Nnn geht er einen dialektischen Prozefs ein, gewinnt so Inhalt und determiniert sich selbst nach und nach zn allem Sein und zu allem Denken. — Die lotzten Ausläufer des pantheistischen dentschen Idealismus, die Lehren

Schopenhauers (vd. sein Werk: „Die Welt als Wille und Vorstellung") und Eduard v. Hartmann (vd. seine „Philosophie des Unbewufsten") schliefsen sich an Hegel an, setzen aber an die Stelle des absoluten Begriffs den Urwillen. Dieser ist zunächst, so wird gelehrt, etwas rein Potentiales, ein „leeres Wollen", das dann zum aktuellen Wollen übergeht. So entsteht die Welt als allmähliche Objektivation des Urwillens. — Der Materialismus betrachtet als das Erste die an sich unbestimmte, rein potentiale Materie, als der sich allmählich durch fortschreitende Evolution der Kosmos entwickelt hat.

Betrachten wir diese Evolutionstheorien, die Grundirrtümer unserer Zeit, näher, so zeigt sich deutlich, dafs dieselben auf einem Satz basieren, welcher der peripatetischen Philosophie kontradiktorisch entgegengesetzt ist, nämlich auf der Behauptung: Die Potenz ist schlechthin vor dem Akt, die Potenz ist das schlechthin Erste. Nun hat aber Aristoteles und im Anschlufs an ihn der hl. Thomas von Aqnin, wie im ersten Teile gezeigt wnrde, das entgegengesetzte Prinzip mit Gewifsheit festgestellt: „Der Akt ist schlechthin früher als die Potenz; der reine Akt ist das schlechthin Erste." Da nun nach den Regeln der Logik von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Sätzen nicht beide wahr, aber auch nicht beide falsch sein können, die Wahrheit des letztgenannten Prinzips aber durchaus festgestellt ist, so dürfen wir a priori schliefsen: Durch dieses Prinzip sind alle modernen pantheistischen und materialistischen Evolutionstheorien zum vorneherein widerlegt, dieselben fallen als unhaltbar dahin. So zeigt sich auch in diesem Falle die tiefe Wahrheit des von Se. Heiligkeit Leo XIII. ausgesprochenen Satzes, dafs der hl. Thomas unbesiegbare Waffen gegeben habe, um die Irrtümer auch späterer Zeiten zu widerlegen.

Doch wollen wir es bezüglich der materialistischen Evolutionstheorie, welche gegenwärtig so viele Anhänger hat, nicht bei dieser aprioristischen Widerlegung bewenden lassen, sondern auch induktiv a posteriori zeigen, dafs der betreffenden Lehre gegenüber das aristotelische Prinzip sich als wahr erweist. Dieser

Grundsatz ist seit Jahrhunderten von den gröfsten Denkern vertoidigt worden; es ist im Besitzstande der Wahrheit und bleibt darin, bis die Gegner induktiv das Gegonteil bewiesen haben. Dieser Gegenbeweis fehlt aber durchaus. Die einzelnen Lehren, auf welche sich jene materialistische Theorie stützt, sind folgende: 1. Die Kant-Laplacesche Theorie; 2. die Lehre von der Urzeugung; 3. die Darwinische Deszendenztheorio. Durch dieso Hypothesen glaubt man die Lehre von einer Schöpfung der Welt überflüssig gemacht zu haben.

1. Was nun zunächst die Kant-Laplacesche Theorie betrifft, welche bekanntlich die Entstehung des Sonnensystems, speziell der Erde aus dem Urgasball nachzuweisen sucht, so kann dieselbe nicht erklären, was sie orklären will, ohne Annahme eines Schöpfers. Sie ist, insofern sie die Lehre von der Schöpfung ausschliefst, durchaus unhaltbar. Vergl. Gutberlet, Theodicee S. 38 ff. und S. 15 ff. An letzterer Stelle führt der in der modernen Naturwissenschaft und in der Philosophie sehr bewanderte Gelehrte, ausgehend z. B. von der Trägheit der Materie, den Aggregatszuständen u. s. w., durch konsequent logische Schlufsfolgerung den Beweis, dafs die Materie nicht notwendig und ewig existiert, sondern von dem absoluten Geist aus nichts geschaffen ist. — So wenig als die Existenz des Urgasballes ohne Annahme des Schöpfers, ebensowenig kann die Theorie den Ursprung der Bewegung desselben, den Anfang der Evolution, befriedigend erklären ohne Annahme des transzendenten ersten Bewegers. Dieses haben wir eingehend nachgewieson in unserer schon erwähnten Abhandlung über den Bewegungsbeweis des hl. Thomas. S. 19 ff. Wir haben in dieser Abhandlung überhaupt gezeigt, dafs die materialistischen Erklärungsversuche für den Ursprung der Bewegung unhaltbar sind. Wir können zwei Arten derselben unterscheiden. Die Einon behaupten: Die Bewegung ist den Atomen der Materie notwendig und ewig. Die Anderen aber nehmen an, die Materie sei ursprünglich im Zustande der Ruhe gewesen und zufällig später in Bewegung übergegangen. Die Unhaltbarkeit dieser beiden Theorien gibt uns einer der hervorragendsten Naturforscher der Gegenwart zu, Prof. Dr. Du Bois-

Reymond. Er verwirft die Annahme eines transzendenten ersten Bewegers, „eines supernaturalistischen Anstofses“, erklärt dann aber den Ursprung der Bewegung von diesem Standpunkte aus als ein ungelöstes und unlösbares Welträtsel. Würde er einen der obgenannten Erklärungsversuche, die er ohne Zweifel wohl kennt, als stichhaltig erachten, so hätte er gewifs dieses Geständnis nicht abgelegt. In seinem Vortrag: „Die sieben Welträtsel“, 1882, bemerkt er S. 76: „Wir sehen Bewegung entstehen und vergehen; wir können uns die Materie in Ruhe vorstellen. Die Bewegung erscheint in der Materie als etwas Zufälliges. Unser Kausalitätsbedürfnis fühlt sich nur befriedigt, wenn wir uns vor unendlicher Zeit die Materie ruhend und gleichmäfsig im unendlichen Raume verteilt denken. Da ein supernaturalistischer Anstofs in unsere Begriffswelt nicht pafst, fehlt es dann am zureichenden Grunde für die erste Bewegung. Oder wir stellen uns die Materie als von Ewigkeit bewegt vor. Dann verzichten wir von vornherein auf Verständnis in diesem Punkte. Diese Schwierigkeit erscheint mir transzendent.“ — Wir haben in jener Abhandlung gezeigt, dafs „ein supernaturalistischer Anstofs“ in unsere Begriffswelt pafst, dafs der aristotelisch-thomistische Bewegungsbeweis die einzig befriedigende Lösung der Frage nach dem Ursprung der Bewegung ist. Da nun, wie oben gezeigt wurde, dieser Beweis auf den Satz: „actus simpliciter prior quam potentia“ sich stützt, so ist damit auch gezeigt, dafs derselbe durchaus im Besitzstande der Wahrheit bleibt, resp. zur Widerlegung der materialistischen Lehren vom Ursprung der Bewegung dient. — So ist die Kant-Laplacesche Theorie durchaus unhaltbar, wenn sie als materialistische Evolutionstheorie verwertet wird, um die Lehre von einem Schöpfer und ersten Beweger auszuschliefsen. — Jedoch auch an und für sich, naturwissenschaftlich betrachtet, ist dieselbe nicht über alle Bedenken erhaben. Gutberlet bemerkt darüber in seiner Naturphilosophie S. 132: „Naturwissenschaftlich hat die Hypothese vieles für sich, aber auch nicht geringe Bedenken gegen sich. Man

kommt bereits davon zurück, sie als gesicherte Theorie hinzustellen."

2. Noch schlimmer ist es mit der materialistischen Lehre von der Urzeugung (generatio aequivoca) bestellt, welche lehrt, die ersten Organismen auf der Erde seien zufällig aus unorganischen Stoffen ohne Einflufs des Schöpfers und ersten Bewegers entstanden. Eine Urzeugung im Sinne des modernen Materialismus ist, da das Unorganische und Organische wesentlich verschieden sind, nach dem Kausalitätsgesetz durchaus unmöglich. Das Unorganische kann nie adäquate Ursache des Organischen sein.[1]) Einzig die Lehre von der Erschaffung der ersten Organismen ist eine befriedigende Beantwortung der betreffenden Frage. — Der genannten Theorie fehlt auch jede naturwissenschaftliche Begründung, da, wie z. B. Pasteur durch seine interessanten Experimente nachgewiesen hat, kein einziger Fall einer Urzeugung in der Natur konstatiert werden kann. Vergl. die sehr interessanten bezüglichen Ausführungen von Dr. Gutberlet in seiner Naturphilosophie S. 136 ff. cf. seine Abhandlung: „Über den Ursprung des Lebens" im Jahresbericht der Sektion für Philosophie der Görres-Gesellschaft, 1883.

3. Endlich sucht die materialistische Evolutionstheorie die Entstehung der verschiedenen Arten der organischen Welt, den Menschen inbegriffen, mit Hülfe des Darwinismus so zu erklären, dafs die Lehre von einem Schöpfer ausgeschlossen wird. Die ganze Formenmannigfaltigkeit der organischen Welt, so wird gelehrt, ist durch allmähliche Transmutation im Kampf ums Dasein aus wenigen Urorganismen, vielleicht aus einer einzigen Urform entstanden. Zwar hat Darwin ursprünglich in seinem Werke: „Die Entstehung der Arten im Tier- und Pflanzenreich durch natürliche Züchtung oder Erhaltung der vervollkommneten Rassen im Kampfe ums Dasein" den Schöpfer nicht durchaus geleugnet, wie dieses von Seite jener geschieht, welche seine Theorie im

[1]) Freilich haben Aristoteles, der hl. Augustinus und der hl. Thomas von Aquin auch eine Art generatio aequivoca angenommen, aber durchaus nicht im Sinne des modernen Materialismus.



Sinne des Materialismus resp. Atheismus ausbeuteten und noch ausbeuten. Er bemerkt im genannten Werke: „Es ist wahrlich eine grofsartige Ansicht, dafs der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder auch nur einer einzigen Form eingehaucht habe und dafs, während dieser Planet den strengen Gesetzen der Schwerkraft folgend, sich im Kreise schwingt, aus so einfachem Anfange sich eine endlose Reihe immer schönerer und vollkommenerer Wesen entwickelt hat und noch fortentwickelt.“ Deutsche Übersetzung von Dr. Bronn, Stuttgart 1860. S. 494. Diese uns vorliegende Übersetzung ist nach der zweiten Auflage des Originals bearbeitet. Wie wir jedoch aus dem Werke von Dr. Reusch, „Bibel und Natur“, entnehmen S. 334, hat Darwin in späteren Auflagen die genannte Stelle weggelassen, weil man ihn getadelt hatte, dafs er den „pentateuchischen“ Ausdruck von einer Urform, der zuerst „das Leben eingehaucht wurde“, gebraucht habe. — Jedoch nimmt Darwin auch in jener ursprünglichen Lehre nach Art und Weise des englischen Deismus nur einen schöpferischen Einflufs an bezüglich der Entstehung des ersten Organismus, weil er sich diese nicht anders erklären konnte. Den ersten Organismus vorausgesetzt, wird die Genesis der ganzen Zweckordnung der organischen Wesen, welche als Thatsache zugegeben wird, durch Darwin aus einer Reihe von Zufällen erklärt, ohne Annahme einer intelligenten Ursache. „Die Lehre von der natürlichen Zuchtwahl durch den Kampf ums Dasein ist nichts Geringeres als die endgiltige Beantwortung des grofsen Problems: Wie können zweckmäfsig eingerichtete Formen der Organisation ohne Hülfe einer zweckmäfsig wirkenden Ursache entstehen? Wie kann ein planvolles Gebäude sich selbst aufbauen ohne Bauplan und ohne Baumeister“ sic! So hat sich der begeistertste Darwinianer in Deutschland, Prof. Häckel, ausgesprochen in seinem Vortrag: „Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck“, gehalten auf der 55. Naturforscherversammlung zu Eisenach 1882. Aber gerade insofern diese Theorie die Lehre von einem schöpferischen, intelligenten Urheber der Zweckordnung negiert, schliefst dieselbe „ungeheuerliche Absurditäten“ in sich, wie Gutberlet

bemerkt. Derselbe weist in der Theodicee S. 27 ff. (vgl. „Natur und Offenbarung“ Bd. 17) durch Wahrscheinlichkeitsrechnung nach, dafs die Wahrscheinlichkeit für das zufällige Entstehen der namentlich auf dem organischen Gebiete so zweckmäfsigen Naturordnung = 0 ist. Also ist der Darwinismus unhaltbar. cf. Theodicee S. 41 und Metaph. S. 128 ff. An letzterer Stelle beweist G. eingehend den Satz: „Die Ordnung ist das Werk einer Intelligenz.“

Jedoch abgesehen davon, ist die Darwinische Theorie von der Entstehung der Arten an und für sich, vom naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Standpunkt als unhaltbar zu bezeichnen. Wir setzen dieselbe als bekannt voraus, abstrahieren daher von einer eingehenden Darstellung derselben. Auch beabsichtigen wir hier nicht eine erschöpfende Widerlegung der Theorie zu geben. An solchen fehlt es, Gott Lob, heutzutage nicht; z. B. hat Gutberlet in seiner Naturphilosophie eine treffliche allseitige Widerlegung gegeben. Vgl. die tief durchdachte Schrift von Dr. Hertling: „Die Grenzen der mechanischen Naturerklärung.“ Ferner die Schrift des berühmten Naturforschers P. Secchi: „Die Gröfse der Schöpfung“ und die vorzügliche „Naturphilosophie“ von P. T. Pesch u. s. w. Das Eigenartige unserer Abhandlung ist, zu zeigen, wie schon oben hervorgehoben wurde, dafs das Prinzip „actus prior quam potentia“ den materialistischen Evolutionstheorien gegenüber im Besitzstand der Wahrheit bleibt, dafs die Gegner nicht das Gegenteil beweisen können. Speziell dem Darwinismus gegenüber soll gezeigt werden, dafs die hauptsächlich auf jenem Prinzip basierende teleologische Naturerklärung die richtige ist und bleibt. Zu diesem Zwecke dürften folgende Erörterungen genügen: Darwin nimmt zwar auch eine gewisse Zweckmäfsigkeit der Organismen an, insofern diese den äufseren Lebensverhältnissen angepafst sind. Allein er nimmt den Zweck nicht als Prinzip, als Ursache in der Natur an, sondern nur als Thatsache, als Resultat rein mechanischer Vorgänge. Er negiert die Zielstrebigkeit der Natur, die ideelle Priorität des Zweckes, die Intention desselben. Z. B.: Das Auge ist

nicht von einer intelligenten zwecksetzenden Ursache nach einem bestimmten Plane zum Zwecke des Sehens fertig gebildet worden, sondern weil als schliefsliches Resultat einer Reihe von Zufällen und Anpassungen an die äufseren Lebensverhältnisse allmählich ein so beschaffenes Organ im Kampf ums Dasein entstanden ist, dient es jetzt zum Sehen. So hat Darwin die rein mechanische Naturerklärung auf das organische Gebiet übertragen. Seine Theorie von der Entstehung der Arten stützt sich, näher betrachtet, hauptsächlich auf folgende Sätze: a) Aus einem zufällig entstandenen Ansatz bildet sich allmählich in verschiedenen Übergängen durch Gebrauch, durch Anpassung an die äufseren Lebensverhältnisse im Kampf ums Dasein das einzelne Organ. Infolge der Korrelation der einzelnen Teile des Organismus zieht die Veränderung eines Teiles die der anderen mit sich. So entsteht durch verschiedene Zwischenstufen schliefslich ein neuer Organismus, resp. eine neue Art. Nicht die Aktualität der Art ist das schlechthin Frühere, sondern etwas, das sich nur potentiell zur Art verhält. b) Die Entwicklung schreitet vom Niederen zum Höheren fort; das Unvollkommene ist vor dem Vollkommenen. Die niederen Organismen sind vor den höheren. Diese stammen von jenen ab. Die Übergangsformen sind als unvollkommene Organismen vor den vollkommen entwickelten Arten. — Diese Sätze sind, wie leicht einleuchtet, diametral entgegengesetzt dem aristotelischen Prinzip: „actus simpliciter prior quam potentia“ und dem daraus abgeleiteten Grundsatz: „Das Vollkommene ist vor dem Unvollkommenen.“ Nun die Frage: Welche Auffassung ist durch die von der neueren Naturwissenschaft festgestellten Thatsachen begründet? Wir antworten: Nicht die Darwinistische, sondern die aristotelische wird durch die Induktion auch der neueren Forschungen bestätigt.[1]

[1] Diese Thesis bezieht sich freilich nur auf die grundlegenden Prinzipien der aristotelischen Naturphilosophie, nicht auf alle Naturerklärungen des Stagiriten im einzelnen, welche vielfach durch die neueren Forschungen berichtigt wurden. — Wir fügen noch folgende Bemerkung bei: Auch Aristoteles spricht von einem Kampf ums Dasein in der Tierwelt, ohne jedoch

a) Betrachten wir zunächst den übrigens schon von Lamarck in der „Philosophie zoologique" ausgesprochenen Satz: Die Thätigkeit, der Gebrauch bildet allmählich in Anpassung an die äufseren Lebensverhältnisse das Organ. Der Gebrauch kann zwar manche Organe vergröfsern, aber die Übertragung der Analogie auf die Ausbildung ganzer Organe ist, wie Gutberlet l. c. hervorhebt, unberechtigt. Zudem ist es ein unlogischer circulus vitiosus, zu sagen: Das Organ ist für die Thätigkeit da, und andererseits: Die Thätigkeit selbst hat das Organ gebildet. Trendelenburg weist diesen Zirkel nach in seinen „Logischen Untersuchungen", im Abschnitt, welcher in sehr trefflicher Weise vom „Zweck" handelt (2. Bd. 3. Aufl. 1870). S. 27: „Wäre z. B. das Auge, indem es sich bildet, dem Lichte zugekehrt: so würde man zunächst vermuten, dafs sich der berührende Lichtstrahl dieses edle Organ zubereitete. In der Kraft des Lichtes würde man die wirkende Ursache vermuten. Aber das Auge bildet sich im Dunkel des Mutterleibes, um geboren dem Lichte zu entsprechen. Ebenso ist es mit den übrigen Sinnen. Zwischen dem Lichte und dem Auge, zwischen dem Schall und dem Ohr, zwischen dem Festen und der Mechanik der Bewegungsorgane u. s. w. zeigt sich eine vorherbestimmte Harmonie. Denn ohne dafs sie eine Gemeinschaft hatten, treten sie plötzlich, und zwar nicht indem sie werden, sondern nachdem sie geworden sind, in die innigste Gemeinschaft. Das Licht hat nicht das Gesicht erregt, noch der Schall das Ohr, noch das Element, in welchem sich das Geschöpf bewegen soll, die Bewegungswerkzeuge; aber die Organe sind für diese Erscheinungen da. Der Zirkel offenbart sich deutlich. Das Organ fällt mit seiner Thätigkeit unter die wirkende Ursache; aber mit seinem zweckverkündenden Baue unter das Gesetz seiner eigenen Wirkung. Das Auge sieht, aber das Sehen selbst hat das Auge gebaut.

daraus die Konsequenzen zu ziehen wie Darwin. vd. Tiergeschichte IX, 2: „In den Kampf geraten übrigens die Tiere miteinander, wenn sie sich an denselben Orten aufhalten und mit denselben Dingen ihr Leben fristen; ist nämlich die Nahrung selten, so kämpfen auch die zu derselben Gattung gehörenden miteinander" u. s. w

Die Füfse gehen, aber das Gehen selbst hat die Gelenke der Füfse gerichtet. Die Organe des Mundes sprechen, aber die Sprache selbst, die Notwendigkeit der Gedankenäufserung, hat sie von vornherein beweglich gebildet. Dieser Zirkel ist der Zauberkreis der einfachen Thatsache; und die prästabilierte Harmonie scheint auf eine die Glieder zusammenfassende Macht hinzuweisen, in welcher der Gedanke das A und O ist." — Der gleiche Zirkel zeigt sich, wenn wir bedenken, dafs manche Organe nur zweckmäfsig sind in Beziehung auf andere. So bemerkt Gutberlet in seiner Naturphilosophie, Abschnitt: „Der Kampf ums Dasein kann die Weiterbildung der organischen Formen nicht erklären", S. 163: „Die breiten und gefurchten Zähne der Pflanzenfresser wären nicht zweckmäfsig, wenn nicht dem Tier auch der Magen zur Verdauung und die Gedärme zur Absorbierung der Kost eingerichtet wären. Gleichfalls sind die Eingeweide nur zweckmäfsig in Bezug auf die Zähne des Wiederkäuers. Der Kampf ums Dasein mufs also erst das eine Organ züchten, um dem anderen durch den Vorteil, den es bieten soll, Überlegenheit und Bestand zu sichern, zugleich aber vor diesem anderen, in Bezug auf das es allein dem Individuum Vorteile gewährt, schon gezüchtet haben. Das ist aber eine offenbare Zirkelbewegung."[1] — Sehr tritt die relative Zweckmäfsigkeit auch hervor, z. B. in den Organen für den Befruchtungsprozefs. So sind die Staubgefäfse zweckmäfsig in Beziehung auf die Stempel, die Beschaffenheit des Insekts in Beziehung auf die Pflanze, welche es befruchten soll. Hier zeigt sich „in der Anpassung pflanzlicher und tierischer Formen eine solche durchgreifende überraschende, von der scharfsinnigsten Berechnung zeugende Zweckmäfsigkeit, dafs auch kein Fäserchen, kein Farbenfleckchen, keine auch noch so leichte Biegung eines Blumenblattes von dem wunderbaren Plane des Ganzen ausgeschlossen zu sein

[1] Gutberlet weist in dem genannten Abschnitt auch durch Wahrscheinlichkeitsrechnung nach, dafs die Wahrscheinlichkeit für das zufällige Eintreffen so vieler Bedingungen, welche nach Darwin zur Bildung eines Organs, eines einzelnen Organismus im Kampfe ums Dasein notwendig waren, unendlich klein = 0 ist.

scheint." Berthold: „Die Herrschaft der Zweckmäfsigkeit in der Natur." Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft. 1877. S. 25. Er weist dieses nach an zwei interessanten Beispielen. Berthold zeigt, dafs nie in den betreffenden Fällen eine Befruchtung hätte stattfinden können, wenn nur das Geringste gefehlt hätte, z. B. gewisse Härchen, wenn die Anpassung nicht von Anfang an nach einem bestimmten Plane fertig gewesen wäre, dafs also diese Anpassung nicht darwinistisch durch Übergangsformen erklärt werden kann. So werden auch durch die neueren Forschungen die dem Prinzip „actus prior quam potentia" verwandten Sätze des Aristoteles bestätigt: „Die Natur macht aber die Organe für die Verrichtung, jedoch nicht die Verrichtung für die Organe" und „die Bildung des Gliedes ist ursprünglich so beschaffen, nicht ein künstlich erworbener Zustand."

Noch mehr: Wie früher gezeigt wurde, weist Ar. nach, dafs der Akt als Zweck eine ideelle Priorität hat, welche Darwin negiert. „Das im Kampf ums Dasein Nützliche überlebt." Durch diesen Satz will Darwin die, wie er selbst zugibt, in der Natur thatsächlich vorhandene Zweckmäfsigkeit erklären, diesen Satz setzt er an die Stelle der aristotelischen Lehre von der Ziel- oder Zweckstrebigkeit. Nun bildet sich aber das Organ nach Darwin nur nach vielen Übergängen. Bei all' diesen Übergängen kann man nicht von einem Überleben des Nützlichen reden. Denn: Was nützt im Kampf ums Dasein ein erst werdendes Auge, oder ein erst werdender Magen? Die Übergangsformen können nur nützlich genannt werden in Hinsicht auf das in der Zukunft vollkommen auszubildende und so für die Thätigkeit taugliche Organ, also insofern sie Mittel zum Zweck sind. Ohne Annahme der Zielstrebigkeit kann demnach der Darwinismus nicht einmal das erklären, was er erklären will. Eine Zielstrebigkeit findet aber nur insofern statt, als der Zweck eine ideelle Priorität hat. Selbst Eduard von Hartmann, ein Philosoph, dessen pantheistische Weltanschauung mit den Evolutionstheorien des modernen Materialismus im übrigen in enger Beziehung steht, bemerkt in seiner „Philosophie des Unbewufsten", 8. Aufl. 1878, I. Band, S. 37, in dem Abschnitt: „Wie kommen wir zur

Annahme von Zwecken in der Natur?" „Der Darwinismus leugnet die Naturzweckmäſsigkeit zwar nicht als Thatsache, aber als Prinzip und glaubt die Thatsache als Resultat geistloser Kausalität begreifen zu können, — als ob die Kausalität selbst etwas anderes wäre als eine uns nur thatsächlich (nicht prinzipiell von innen heraus) erkennbare logische Notwendigkeit, und als ob die Zweckmäſsigkeit, die aktuell erst nach längerer Vermittlung als Resultat zutage tritt, nicht schon von Anfang an das Prius dieser Vermittlungen als Anlage oder Prinzip hätte sein müssen."[1]) — Verwandt mit der aristotelischen Lehre von der ideellen Priorität des Zweckes ist der Satz: „Das Ganze ist vor dem Teil, der Teil ist für das Ganze gedacht." Gerade die neueren Forschungen auf dem Gebiete der Embryologie, welche durch mikroskopische Beobachtungen so groſse Fortschritte gemacht haben, bestätigen die aristotelischen Gedanken, speziell auch in der Hauptsache seine Lehre von der Entwicklung des Hühnereies. Dieselben haben deutlich nachgewiesen, daſs im Keim der Pflanze und im Ei des Tieres der Plan des Ganzen gegeben ist und nach diesem Plane die einzelnen Teile sich differenzieren und entwickeln, resp. die Idee des Ganzen die Entstehung der Teile beherrscht.

b) Betrachten wir nun den anderen Hauptsatz des Darwinismus näher: „Das Unvollkommene ist vor dem Vollkommenen." Bei der Prüfung dieses Satzes sind von entscheidender Bedeutung die Resultate der Paläontologie. Diese Resultate sind nun aber dem Darwinismus so wenig günstig, daſs Gutberlet schreibt: „Die Paläontologie vernichtet den Darwinismus", nachdem er schon in einem vorhergehenden Abschnitt gezeigt

[1]) Besonders verteidigt Hartmann die teleologische Naturerklärung in dem Abschnitt: „Das Unbewuſste im Instinkt." Er führt sehr frappante teleologische Thatsachen aus dem Gebiete der Zoologie an und zeigt, daſs dieselben nicht mechanisch, sondern nur aus dem Einwirken eines geistigen Prinzips erklärt werden können. Wir brauchen nur an die Stelle seines „unbewuſsten Urwillens" die Lehre vom transzendenten Schöpfer zu setzen, so haben wir eine treffliche Verteidigung der Teleologie. Diesen Eindruck haben wir beim Studium dieses Abschnittes gewonnen.

hat: „Der Darwinismus ist eine Hypothese von äufserst geringer Wahrscheinlichkeit.“ Zunächst die Frage: Lassen sich jene Übergänge in den geologischen Schichten nachweisen, in welchen nach Darwin der neue Organismus, resp. die nene Art gebildet wurde? Antwort: Nein. Man hat keine solche Übergänge nachweisen können, sondern in den ältesten Schichten finden sich gleich vollständig ausgebildete, scharf von einander abgegrenzte Arten. Und doch, da offenbar die Anzahl dieser Übergänge viel zahlreicher wäre, als die Anzahl der ausgebildeten Arten, so wäre die Wahrscheinlichkeit für das Überleben derselben viel gröfser als bezüglich der vollkommenen Formen. Es kann nicht eingewendet werden, die unvollkommenen Übergangsformen seien durch die vollkommeneren Formen im Kampf nms Dasein verdrängt worden, denn nach dieser Voraussetzung müfsten jetzt nur die relativ höchsten Organismen in der Natur sich finden, während die Thatsachen zeigen, dafs gerade die niedrigsten Organismen sehr zahlreich vorkommen und seit sehr langer Zeit neben den höheren Organismen fortexistieren. — Freilich wird im allgemeinen ein Fortschritt vom Niederen zu dem Höheren bei den Organismen während der geologischen Perioden beobachtet, allein folgt daraus, dafs die höheren aus den niederen sich entwickelt haben? Keineswegs. Die Thatsachen sprechen vielmehr gegen eine allmähliche Ausbildung der Arten und Gattungen. Nach Darwin vollzieht sich der Übergang in so allmählicher Variation, dafs 14 000 Jahre notwendig wären, um eine neue Species zu bilden. Nun zeigt sich gleich in der ältesten Flora und Fauna eine so reiche Welt von Organismen, dafs an eine Abstammung derselben von einander nicht gedacht werden kann. Gleich von Anfang treten Repräsentanten aller gröfseren Abteilungen auf: Infusorien, Weichtiere, Gliedertiere, Wirbeltiere, Kryptogamen etc., nnd zwar sind die einzelnen Spezies scharf ausgeprägt und von einander verschieden. Einzelne Gruppen treten in späterer Zeit ohne alle Vorläufer ganz unvermittelt auf, wie die Farn, und gleichzeitig an den entlegensten Orten. Gewöhnlich tritt eine neue Gattung schon mit einer grofsen Fülle von Arten auf. Es gibt Fälle, wo eine Gruppe mehrere Zwischenglieder nach ihrem Erlöschen in einer

späteren wieder zum Vorschein kommt. (vd. Gutberlet, Naturphilosophie.) So wird, selbst vorausgesetzt, dafs die höheren Formen wirklich später aufgetreten sind als die niederen, doch das aristotelische Prinzip „actus prior quam potentia" in dem Sinne von der Geologie bestätigt, dafs gleich in die ältesten Schichten die darin vorkommenden Arten vollkommen ausgebildet, aktuell auftreten und nicht unvollkommene organische Gebilde, die nur potentiell zu den mit der Zeit vollkommen zu entwickelnden Organismen sich verhalten würden. Übrigens ist jene Voraussetzung nur im grofsen und ganzen richtig. Im einzelnen kommt es oft vor, dafs vollkommenere Typen vor den unvollkommenen erschienen, z. B. von den Trilobiten erschienen zuerst die mit vielgliederigem Thorax, die einfacheren folgten erst in der zweiten Fauna. Es kommt sogar vor, dafs die niederen Organismen sich erhalten haben, während die vollkommeneren untergegangen sind. Der einfach gebaute Nautilus und der Papier-Nautilus haben sich bis heute erhalten, während die wohlgebauten Ammoniten untergegangen sind. Die Calamiten, Lepidodendren u. s. w. leben zusammen mit den minder entwickelten und verschwanden, während das tiefer Stehende erhalten blieb. cf. Hagemann, Metaphysik. Der Verfasser citiert in seiner trefflichen Widerlegung der darwinistischen Theorie unter anderem auch Aussprüche zwei der hervorragendsten Paläontologen der Neuzeit, nämlich Barrande (Trilobites 1871) und Göppert, welche Aussprüche für den Darwinismus vernichtend sind. (Vergl. auch zur Widerlegung des Darwinismus die betreffende vorzügliche Abhandlung im Werke von Dr. Reusch: „Bibel und Natur.") So ist die Lehre Darwins von der Entstehung der Arten durchaus unhaltbar. Immerhin hat jedoch seine Lehre von der Variabilität eine gewisse Berechtigung, was die Entstehung der Varietäten und Rassen innerhalb der Arten betrifft.

Da der darwinistischen Theorie im allgemeinen die induktive Begründung fehlt, so mufs auch die Übertragung derselben auf die Menschen zum vornherein als unhaltbar bezeichnet werden. Übrigens hat Darwin selbst in seinem Werke über die Ent-

stehung der Arten die Theorie noch nicht ausdrücklich auf den Menschen angewendet. Der berühmte Naturforscher Virchow sagt hierüber in seinem auf dem 13. Anthropologischen Kongreſs gehaltenen Vortrag 1882, „Darwin und die Anthropologie“: „In seinem Buche (er meint obgenanntes Werk) steht nicht viel von generatio aequivoca und nicht viel von der Entwicklung des Menschen aus dem Tiere. Erst nachher hat er diese Frage in Angriff genommen und in dieser Beziehung sind es gerade unsere deutschen Kollegen gewesen, welche vorwärts und vorwärts drängten, bis sie dahin gekommen waren, die zweite Frage in eine Art von notwendigem Zusammenhang mit der Lehre vom Transformismus zu bringen. Es hat selten Perioden gegeben, wo so groſse Probleme auf so leichtsinnige, ich möchte sagen thörichte Weise behandelt worden sind.“ — Übrigens, selbst wenn die Darwinische Theorie auf dem Gebiete des Pflanzen- und Tierreiches richtig wäre, dürfte sie doch nicht auf den Menschen übertragen werden, auch wenn man nur zunächst die anatomische und physiologische Seite betrachtet. vd. Reusch „Bibel und Natur“, Abschnitt „Mensch und Tier“. Er citiert S. 90 einen Ausspruch des groſsen Anatomen Aeby aus seinem Werke: „Die Schädelformen“, in welchem sich dieser Gelehrte entschieden gegen den Darwinismus erklärt. Noch unhaltbarer zeigt sich jene Übertragung, wenn wir die psychische Seite betrachten. Denn in dieser Beziehung ist zwischen Mensch und Tier ein wesentlicher, nicht bloſs gradueller Unterschied vorhanden. Eine Abstammung des Menschen vom Tier ist daher absolut unmöglich. Siehe den näheren Nachweis in der trefflichen Schrift von Dr. Wieser: „Mensch und Tier.“[1]) —

[1]) Was die Geschichte der Menschheit betrifft, wird das aristotelische Prinzip: „Das Vollkommene ist vor dem Unvollkommenen“ glänzend bekräftigt. Die neueren religionsgeschichtlichen Forschungen haben die Lehre der Bibel bestätigt, daſs der Mensch im Anfang in einem sehr vollkommenen Zustande war, während später die Degeneration eintrat, und eine Regeneration durch die Erlösung von Seite des Gottmenschen Jesus Christus.

Wir stehen am Schlusse unserer Abhandlung. Die Untersuchung des zweiten Teiles hat gezeigt, daſs das von Aristoteles und dem hl. Thomas von Aquin so scharfsinnig begründete und verwertete Prinzip „Actus simpliciter prior quam potentia" mit den verwandten Sätzen von der neueren Wissenschaft nicht umgestoſsen, sondern bestätigt wird. Den materialistischen Evolutionstheorien fehlt der induktive Beweis, während jenes Prinzip denselben für sich hat. So bleibt dasselbe im Besitzstande der Wahrheit und wir dürfen nun a fortiori sagen: Durch dieses Prinzip sind alle jene Theorien widerlegt. Speziell was den Darwinismus betrifft, ist die auf jenem Satz beruhende aristotelische Schrift über die „Teile der Tiere" zur Widerlegung wie gemacht. — Wir schlieſsen mit einer moralischen Nutzanwendung: Wollen wir andere Menschen intellektuell und ethisch erziehen, die betreffende Potentialität zur Aktualität überführen, so müssen wir selbst die betreffenden Vollkommenheiten vorher aktuell besitzen. Wollen wir speziell andere möglichst wirksam von der Wahrheit der groſsartigen aristotelisch-thomistischen Lehre überzeugen, so muſs dieselbe zuerst unser geistiges Eigentum sein, müssen wir selbst bestrebt sein, zu einer möglichst hohen Aktualität der betreffenden Kenntnisse zu gelangen.



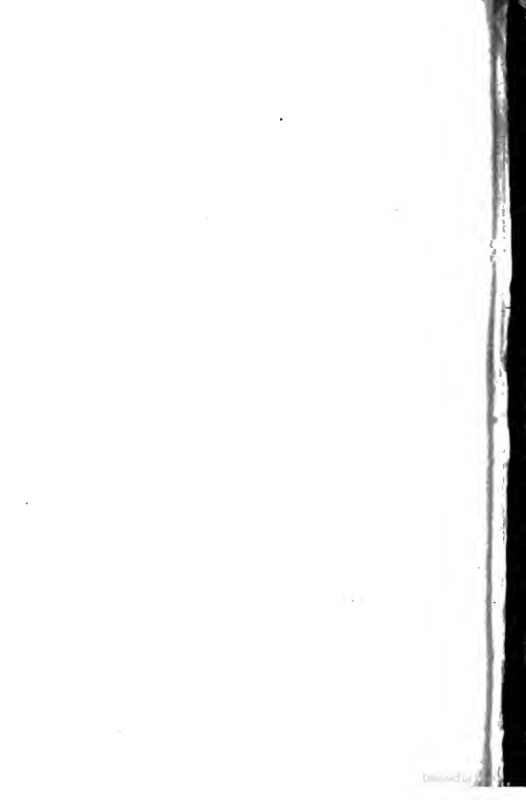
116


STVDIO ET VERECVNDIA
VERI
I. BAND.
JAHRBUCH
FÜR
PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE
ERNST COMMER
PADERBORN
MÜNSTER.










3 9015 06516 3407
UNIVERSITY OF MICHIGAN